

Historische Studien

unter Mitwirkung der Herren Universitäts-Professoren: W. Andreas, O. Becker, G. Beckmann †, G. v. Below †, G. Beyerhaus, A. Brackmann, A. Cartellieri, F. Delitzsch †, W. Goetz, F. Hartung, A. Hasenclever, R. Holtzmann, P. Joachimsen †, H. Lietzmann, E. Marcks, F. Meinecke, G. Mentz, W. Mommsen, H. Oncken, F. Philippi, A. Wahl, A. Weber, G. Wolff, J. Ziekursch
u. a. herausgegeben von Dr. Emil Ebering.

== Heft 285 ==

Apokalypse und Geschichtstheologie

Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse
vor Joachim von Fiore

Von

Dr. Wilhelm Kamlah

Verlag Dr. Emil Ebering
Berlin 1935

Nachdruck mit Genehmigung vom
Matthiesen Verlag, Lübeck

KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

Reprinted from a copy in the collections of
The New York Public Library

Printed in the United States of America

Meinen Eltern

Diese Untersuchung hat schon 1931 als Dissertation vorgelegen. Die seitdem erschienene Literatur ist eingearbeitet worden. Der Göttinger Philosophischen Fakultät danke ich für die Verleihung ihres Staatspreises (1932). Ferner danke ich Herrn Prof. P. E. Schramm in Göttingen für seine Hilfe, mit der er mir die wissenschaftliche Arbeit überhaupt ermöglicht hat, und für seinen unermüdlichen Rat.

Göttingen, im April 1935.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	7
 I. Kapitel: Bruno von Segni und die Glossentradition	
1. Die exegetische Überlieferung	9
2. Bruno von Segni	15
3. Das Glossenwerk der Schule von Laon (Anselm und Menegaudus)	25
4. Die scholastische Verarbeitung der Glossen (Richard von St. Victor)	38
 II. Kapitel: Die Geschichtstheologie der Tychoniustradition	
1. Gott und Satan	57
2. Die Ecclesia im status praesens	61
3. Die Siebenstufenordnung (Anselm von Havelberg)	64
4. Die Zertrümmerung der Apokalyptik und die Geschichtstheologie	70
 III. Kapitel: Rupert von Deutz	
1. Ruperts Anspruch gegenüber den patres	76
2. Ruperts Kommentar in der exegetischen Tradition	86
3. Ruperts Geschichtstheologie	98
 IV. Kapitel: Die Theorie der visio bei Rupert von Deutz und bei Richard von St. Victor	
1. Bildvision und allegorische Exegese	106
2. Mystische Schau jenseits der Exegese	108
 V. Kapitel: Das Ende der Tychoniustradition (Joachim von Fiore)	
1. Die Überwindung der katholischen Geschichtstheologie	115
2. Der Vorstoß der Weissagungsapokalyptik	119
3. Lehroffenbarung, tradierende und deutende Apokalyptik	124
Anhang: Mulier amicta sole. Die Auslegungstradition zu Ap 12	130

Einleitung.

Seit Wölfflins Veröffentlichung der Bamberger Apokalypse hat die Forschung noch mancherlei frühmittelalterliche Ap-Illustrationen ans Licht gebracht.¹ Diese Bilder sollen dem Leser zeigen, was der Apostel in seinen geheimnisvollen Gesichtern schaute. Wie sie aber zu verstehen, wie sie auszulegen sind, das war schon damals nicht aus ihnen selbst zu erfahren, sondern aus *doctrina* und *praedicatio*, aus Lehre und Predigt. Da die gelehrte Exegese der Predigt vorgeordnet ist, kann sich die folgende Untersuchung mittelalterlicher Ap-Interpretation auf die Kommentare beschränken. Wenn sie sich nun vornehmlich auf den Anfang des Hochmittelalters richtet, so geschieht das deshalb, weil sich die eigentliche, klassische Antwort des Mittelalters auf die Ap gerade hier mit der größten Sicherheit greifen läßt.

Man hat sich schon lange und in den letzten Jahren mit gesteigerter Lebhaftigkeit für den Abt Joachim von Fiore (gest. 1202) interessiert. Joachim führt einen Umschwung in der Ap-Interpretation herbei und wird durch seine Nachfolger, die franziskanischen Spiritualen, zum unfreiwilligen Wegbereiter für Häresie und Renaissance, d. h. für Krise und Ende des Mittelalters. Die eigentlich mittelalterliche Antwort auf die Ap wird also nicht von Joachim, sondern eher von seinen konservativen Gegnern gesprochen, deutlicher aber, weil unpolemisch, von denen, die vor ihm die Ap ausgelegt haben.

Es ist ja nicht so, als hätte diese ältere Zeit die Ap in dem Bestande ihrer reichen und vielfach gewiß noch unerweckten Tradition nur gerade aufbewahrt. Der Anbruch des Hochmittel-

1. Hier nur zwei wichtige Titel: W. Neuß, Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altspanischen u. altchristlichen Bibelillustration; das Problem der Beatus-Handschriften (2 Bde. Münster 1931). M. R. James, The Apocalypse in Art (London 1931).

alters bedeutet in der Theologie, daß die in der karolingischen Epoche gesammelte patristische Überlieferung nach einer langen Stille nun endlich ausdrücklich ergriffen und angeeignet wird. Dabei drängt sich vor, was in der neuen Situation neue Bedeutsamkeit erweist. Die Ap ist sogleich um die Wende zum 12. Jahrhundert mit lebhafter Aufmerksamkeit wiederum ausgelegt worden. Hier wird nicht mehr nur gesammelt, hier wird auch noch nicht auf Wandel und Protest gesonnen, hier tritt die legitim-mittelalterliche Bedeutsamkeit der Ap unverstellt zu Tage.

Erstes Kapitel.

Bruno von Segni und die Glossentradition.

1. Die exegetische Überlieferung.

Die Apokalypsenauslegung lebt von einer Tradition, in der zwei Komponenten wirksam sind.¹ Deren eine steht unter der Autorität des Hieronymus. In den Zeiten Diokletians hatte der Bischof Victorin von Pettau (gest. c. 303 als Märtyrer) alte christliche Tradition in einem knappen Kommentar zur Ap zusammengefaßt. Dieses Buch wird von Hieronymus bearbeitet und in wenig veränderter Form dem MA hinterlassen.² In ihrer Prägung durch Hieronymus hat die hier gesammelte Tradition den Chiliasmus abgestreift, aber noch viele altertümliche Züge bewahrt.

1. Die folgende Übersicht bezieht sich nicht auf die Geschichte der Ap-Auslegung bis zum 12. Jahrh. im allgemeinen, sondern nur auf die Geschichte der Tradition, die im 12. Jahrh. wirksam war. In diesen Zusammenhang gehören nicht hinein: die griechische Auslegung, die ihre eigenen Wege geht, und die spanischen Kommentare des Apringius und Beatus. Selbst Martin von León hat die altspanische Auslegung nicht benutzt, angesichts der zahlreichen Beatus-Hss., die wir noch heute kennen, ist das recht bemerkenswert. — Die Geschichte der Ap-Auslegung ist zuerst von Neutestamentlern geschrieben worden, und zwar von Fr. Lücke (Versuch einer vollst. Einl. i. d. Offbg. Joh. 2. Aufl. 1852), später von Wilh. Bousset (D. Offbg. Joh. 6. Aufl. 1906). Einen Überblick geben die katholischen Kommentare von F. S. Tiefenthal (Paderborn 1892) und E.-B. Allo (Paris³ 1933). Bei Bousset und noch schärfer bei andern NT-Forschern ist die Perspektive begreiflicherweise die, daß sie in der alten Kirche den Anfang der Ap-Auslegung sehen, auf den im MA nichts „Neues“ mehr folgt, bis die „Reihe der Kompilatoren“ (E. Lohmeyer, Die Offenb. d. Joh. Hdb. z. N. T. 16 (1926) S. 2) zu Joachim von Fiore führt. Man kommt so zu dem Eindruck einer niederdrückenden Unfruchtbarkeit und reinen Schreiarbeit des Mittelalters.

2. Victorins Komm. und die Bearbeitung des Hieronymus in: Victorini opera ed. J. Haußleiter, CSEL 49 (1916).

Die andere Komponente der exegetischen Überlieferung geht zurück auf den Donatisten Tychonius³. Der Ap-Kommentar dieses Ketzers⁴ hat den des Hieronymus an Einfluß bei weitem übertroffen. Das wäre — zumal angesichts der Macht des Namens Hieronymus — ganz unerklärlich, hätte nicht Tychonius bei Augustin⁵ und bei Cassiodor⁶ sehr maßgebende Empfehlungen gefunden.⁷ Auch ein Zeitgenosse Cassiodors, der afrikanische Bischof Primasius, nahm sich der Ap-Auslegung seines Landsmannes an, brannte die Ketzerei heraus und schrieb danach, mit gelegentlichen Einschüben aus Augustin, einen neuen Kommentar,⁸ der nun nichts weiter ist als der kirchlich gereinigte Tychonius. Die Auslegung dieser Linie der Tradition steht der des Victorin schroff entgegen. Tychonius war ein Theologe mit großen Gedanken. Seine Auslegung hat überall die konkreten Bilder der Ap zu verflüchtigen gesucht. Er schafft sich dazu die Werkzeuge einer eigenen Hermeneutik. Weitreichende Nachwirkung gerade in der Ap-Auslegung hatten unter den sieben Regeln des Tychonius⁹ vor allem drei: „De specie et genere“ (4), „De recapitulatione“ (6) und „De diabolo et eius corpore“ (7). Die genus-species-Regel sagt, daß man im Text eine species als das übergeordnete genus verstehen kann — es ist klar, wie dieser Weg aus dem Konkreten in das Abstrakte führen und die Anschaulichkeit apokalyptischer Mythologeme auflösen konnte. Die Rekapitulationsregel ist nicht so deutlich wie

3. Zur Schreibung des Namens: Th. Zahn, *Die Offbg. d. Joh. I* (1924), S. 104.

4. Der Plan einer Rekonstruktion des Tychonius-Komm. ist von verschiedenen Seiten angeregt und entworfen, aber immer noch nicht ausgeführt worden. Eine Zusammenstellung der Textteile bei Beatus, die mit hoher Wahrscheinlichkeit aus Tychonius stammen, gibt T. Hahn, *Tychonius-Studien* (1900), S. 11 f.

5. Augustins Äußerungen über Tych. bei T. Hahn, a. a. O. S. 1 ff.

6. *Inst. divin. et saec. lect.* 9 (MSL 70, 1122).

7. Die von Morin dem Caesarius von Arles zugeschriebenen 19 Ps.-Augustinischen Homilien über die Ap (MSL 35, 2417 ff) stützen sich schon durchaus auf Tychonius, daneben auf Victorin (G. Morin, *Rev. Bénéd.* 45 (1933), S. 43 ff.; Bousset, a. a. O. S. 66 f.).

8. MSL 68, 793 ff.

9. *Sein Liber regularum* ist herausgegeben von F. C. Burkitt, *Texts and Studies III*, 1 (1894).

die Praxis der Auslegung. Schon Victorin hatte gesehen, daß in der Ap mit einer chronologisch fortlaufenden Erklärung nicht durchzukommen ist, daß man Wiederholungen annehmen muß.¹⁰ Aus dieser Schwierigkeit macht Tychonius einen Grundsatz mit umfassender Geltung und prägt dafür einen eigenen methodisch-prägnanten Begriff: *recapitulatio*. Die letzte Regel stellt das *corpus diaboli* dem in der ersten besprochenen *corpus Domini* gegenüber. Wie die Kirche der Leib Christi ist, so sind alle Bösen der Leib des Teufels. Danach kann z. B. das Tier der Ap auf die „*multitudo malorum*“ gedeutet werden, die Regel gibt also wieder ein Mittel an die Hand, mit dem sich die apokalyptischen Einzelfiguren ins Allgemeine auflösen lassen. Diese Regeln des Tychonius wirken in der Auslegung lange nach, sie werden immer wieder angeführt,¹¹ vor allem: die mit ihrer Hilfe geformten Erklärungen werden weitergegeben.

Der unter dem Einfluß der origenistischen Theologie in der alten Kirche entfesselte Kampf gegen die Apokalyptik hatte sich in Sonderheit gegen den Chiliasmus gerichtet. Dieser aber konnte sich auf das 20. Kap. der Ap berufen. Es galt also, den Chiliasmus in der Ap selbst unschädlich zu machen. Hieronymus, der schon unter dem Eindruck des Tychonius steht,¹² hat seinen Eingriff in die Auslegung des Victorin gerade unter diesem Gesichtspunkt unternommen.¹³ Tychonius' Kommentar ist von vornherein antichiliasmisch. Seine Erklärung der tausend Jahre in Ap 20 wurde maßgebend für die Zukunft, denn Augustin hat sie in „*De civitate Dei*“ übernommen. Danach sind die tausend Jahre die Zeit der Kirche von der ersten Ankunft des Herrn bis zu seiner Wiederkunft.¹⁴ Die dieses Problem behandelnden Ka-

10. CSEL 49, 84. 86.

11. Zunächst — ausführlich und mit Zustimmung — bei Augustin, *De doctr. christ.* III, 30—37, dann bei Isidor, *Sentent.* I, 19 (MSL 83, 581), bei Hugo v. St. V., *Didasc.* V, 4 (MSL 176, 791 ff.), u. ö.; ferner in den Vorreden der Ap-komm. des Beda (MSL 93, 129 ff.) u. Alcuin (MSL 100, 1087 ff.; nach Beda).

12. Haußleiter, CSEL 49, S. XLII ff.

13. Vgl. seine Vorrede CSEL 49, S. 14.

14. Augustin sagt selbst in *De civitate Dei* XX, 7, daß er früher anderer Meinung war und die tausend Jahre für den kommenden Sabbath der Heiligen in *deliciae spirituales* hielt. Danach fiel das ewige Leben erst

pitel von „De civitate Dei“ haben in der exegetischen Tradition (durch Primasius und Beda) den Wortlaut des Tychonius verdrängt, seine Meinung aber gerade so zur Herrschaft gebracht.¹⁵

Am Tor von der Patristik zum Mittelalter stehen zwei Theologen, von denen der erste der bekanntere und wohl auch der bedeutendere war: Beda und Ambrosius Autpertus. Beda unternimmt die Arbeit des Primasius noch einmal, er gibt im Ergebnis einen neuen verkirchlichten Tychonius.¹⁶ Sein Kommentar ist knapp und klar, eine langwierige Lektüre wagt er, wie er sagt, seinen Angeln noch nicht zuzumuten.¹⁷ Ambrosius Autpertus (gest. 778 oder 781) dagegen, Abt eines italienischen Klosters und Augenzeuge des Zusammenbruchs der Langobardenherrschaft, schreibt ein Werk von ungeheuerlichem Umfang.¹⁸ Er hat alles Erreichbare an älteren Kommen-

auf einen achten Weltentag. Später dagegen läßt er die tausend Jahre mit dem sechsten Tag zusammenfallen (CSEL 40, 440 f). Dabei hält er noch zwei Möglichkeiten offen. Entweder ist Christus innerhalb dieses Tages geboren, der nun schon zu Ende geht — das hat noch Beda für seine Erklärung der tausend Jahre übernommen! (MSL 93, 191) — oder — das ist die Auslegung des Tychonius — die tausend Jahre reichen von Christus bis zu seiner Wiederkunft. 1000 bedeutet nicht eine bestimmte Zahl, sondern perfectio, 1000 Jahre also = alle Jahre. Diese Entwertung der Zahl 1000 entzog aller apokalyptischen Rechnerei den Boden. Die Jahrtausendwende brachte daher für die Auslegung der Ap nicht die geringste Erschütterung. Richard von St. Victor bemerkt nur beiläufig, die Zahl 1000 ad litteram zu verstehen, sei ja nun ganz unmöglich, denn das erste Jahrtausend seit Christus sei längst abgelaufen. Er fand also die augustinische Erklärung durch den Lauf der Geschichte bestätigt und gesichert (MSL 196, 853 D). — Während Augustin seine Meinung noch in Auseinandersetzung mit dem Chiliasmus entwickelt, fällt diese Polemik später fort. Bei den Ap-Erklärern der Folgezeit ist die Auslegung des Tychonius so selbstverständlich, daß sie das Millenium zuweilen nur mit flüchtigen Bemerkungen bedenken.

15. Auch in die Hieron.-Fassung des Victorin-Komm. ist Augustins Auslegung von Ap 20 interpoliert worden (Rezension Φ , Haußleiter, S. LVIII), hat sich also in beiden Linien der Auslegungstradition durchgesetzt.

16. MSL 93, 129 ff. — Beda benutzt neben Primasius immer den Tychonius selbst.

17. MSL 93, 134 A.

18. Max. Bibl. vet. Patr. (Lyon 1677), t. XIII, S. 403—639.

taren benutzt, vor allem Primasius, und dazu aus den Werken des heiligen Gregor herangeholt, was er brauchen konnte. Autpertus und Beda, die Exegeten der Übergangszeit, vertreten also beide im wesentlichen die Tychoniustradition.

Auf ihren Schultern steht die Bemühung der karolingischen Theologen um die Ap. Während Ambrosius Autpertus etwas Eigenes unternehmen will und sich einsetzt für das Recht seines neuen Kommentars — wenngleich er dann kaum etwas Eigentümliches beibringt —, während Beda die altkirchliche Exegese zu Grunde legt, ohne dadurch seine eigene Arbeit ausgeschaltet zu sehen, haben die Theologen des Frankenreiches die Autorität der patres in dem für das frühe MA bestimmenden Sinne aufgerichtet. Die politische und geistige Führung Karls und seiner Ratgeber sah sich mit einer erstaunlichen Klarheit vor der Aufgabe, die Bildung von Klerus und Laien in der ganzen Weite des Reichs auf den Grund deutlicher und einheitlicher Normen zu stellen,¹⁹ in Unterricht, Schriftwesen, Predigt, Liturgie, Dogma, Bibeltext, und so auch in der Exegese. Das Verständnis der Bibel wird jetzt an zweierlei Wort gebunden, an die Bibel selbst und an die Auslegung der patres. In der gleichen karolingischen Theologie erreicht die Allegorese den Gipfel ihrer Herrschaft, das bedeutet: Jegliches Verstehen hat die Oberfläche eines ersten Anscheins zu durchstoßen, um erst in der Tiefe allegorischer Geheimnisse ihr Ziel zu finden. Die überlieferte Meinung von menschlicher Rede fügt sich dieser Hermeneutik leicht. Rede ist im ersten Anschein bloße Schrift (*littera*) oder bloßer Klang (*vox*). Daß man die *superficies litterae* in der *intelligentia spiritualis* zu durchstoßen habe, ist die gemeine Ansicht noch des 12. Jahrhunderts. Solche notwendige Einigung von Buchstabe und geistigem Verständnis zwingt den Buchstaben der Bibel mit der Auslegung der patres für die Generation dieser ehrfürchtig Lernenden in eines zusammen.²⁰

19. Vgl. S. Hellmann, Einhards literarische Stellung (*Hist. Vjschr.* 27, 1932, S. 40 ff.), S. 84 f.

20. Zu diesem Abschnitt s. H. H. Glunz, *History of the Vulgate in England* (Cambridge 1933), S. 75 ff.

Der führende Lehrer der fränkischen Theologie, Alcuin, legt den Grund zu der neuen Exegese. In seinem Ap-Kommentar verläßt er sich auf Autpertus und benutzt daneben Beda. Er kann sich guten Gewissens an diese Vorlagen halten, denn er weiß, daß sie die autoritative Exegese der Väter weiterleiten.²¹ Sein Schüler Hraban hat nach dem Bericht des Notker Balbulus²² glossulae „in totam diuinam scripturam“ geschrieben, also auch zur Ap, doch diese Glossen sind verloren. Hraban hat wiederum seine Schüler wie Walafrid Strabo, Lupus von Ferrières in Fulda zur Mitarbeit an den Bibelstudien herangezogen.²³ Diese Tradition läßt sich über Lupus nach Auxerre verfolgen. Hier, in der vielleicht bedeutendsten Schule spät-karolingischer Gelehrsamkeit, sind jene Kommentare entstanden, die unter dem Namen „Haimo“ eine ganz erstaunliche Wirkung auf das hohe und späte Mittelalter geübt haben. Ihr fleißiger Urheber — mag er nun Heirics Lehrer Haimo oder Heirics berühmter Schüler Remigius gewesen sein — hat auch über die Ap geschrieben.²⁴ Dabei hat er ganz ähnlich wie früher

21. MSL 100, 1087 ff. Alcuin gibt in der praefatio nach Autpertus als Ausleger der Ap an: Vict., Hier., Tych., Primas. (Augustin), Gregor. Ferner nennt er seine unmittelbaren Vorgänger: Ambros. Autpert. und Beda. — Der Cod. lat. Monac. 13 581 (9. Jahrh.) enthält f. 3 ff. eine „Explanatio Apocalypsis per interrogationes et responsiones.“ Herr Dr. B. Bischof-München macht mich auf diese Auslegung aufmerksam, in der er einen zweiten Ap-Kommentar des Alcuin vermutet.

22. E. Dümmler, Das Formelbuch des Bischofs Salomo III von Konstanz (1857), S. 69.

23. Glunz, a. a. O. S. 104 f.

24. MSL 117, 937 ff (unter dem Namen des Haimo von Halberstadt). Über Haimo von Auxerre: E. Riggenbach, Hist. Stud. z. Hebr. Brief I (Th. Zahns Forschg. z. Geschichte d. N. T. Kanons ... 8, 1907), S. 41 ff. R.'s Untersuchung des Zusammenhangs zwischen dem Ap-Kommentar und den anderen Haimo-Kommentaren bedarf noch einer Nachprüfung. Hauck hat sich an R.'s Vermutungen im wesentlichen angeschlossen R E³ 23, S. 614; ebenso — auf Grund eigener neuer Quellenforschung — Wilh. Neuß, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens, hg. v. P. Ildef. Herwegen, H. 1—2, 1912), S. 298 ff. — Ich spreche im Folgenden nach der Gewohnheit des hohen MAs von „Haimo“, ohne den alten Streit damit entscheiden zu wollen.

Alcuin den Autpertus ausgezogen und auch Beda gelegentlich eingesehen. Durch einen Schüler des Remigius, Odo von Fleury (gest. 942), wird die Auxerrer Tradition der Exegese fortgesetzt. Odos Kommentar zur Ap ist nicht erhalten.²⁵ In Fleury scheint die Bibelinterpretation noch lange und stetig gepflegt worden zu sein. Aufs Ganze gesehen freilich wird der Niedergang, dem die Regsamkeit der karolingischen Epoche allmählich verfällt, auch in der Geschichte der Ap-Auslegung spürbar.²⁶

2. Bruno von Segni.

Das 11. Jahrhundert sieht den leidenschaftlichen Kampf der Kirche mit den weltlichen Gewalten. Der wache Geist dieser ruhelosen Zeit²⁷ bringt in Italien eine neue Befragung der Bibel

25. Glunz, S. 128 ff.

26. Es ist damit zu rechnen, daß im 9. bis 11. Jahrhundert noch mancher Kommentar zur Ap geschrieben wurde, von dem wir nichts Deutliches mehr wissen. So soll z. B. ein Scholastikus des Klosters S. Matthiae bei Trier namens Theodor (gest. 1012) die Ap ausgelegt haben (Eysengrein, *Catalogus testium veritatis* . . (1565), S. 78, gibt die Grabinschrift wieder). Doch es hat hier keinen Sinn, derartigen meist unkontrollierbaren Angaben der Kataloge seit Trithemius weiter nachzugehen. — Der rätselhafte und bedeutende Kommentar des Berengaudus (9. Jahrh. (?); MSL 17, 843 ff; Bousset, a. a. O. S. 70) wäre einer Spezialuntersuchung wert. Er steht zwar auch in der Tych.-Tradition, geht aber seine eigenen ungewöhnlichen Wege und hat auf die Kommentare des 12. Jahrh., soweit ich sehen konnte, nicht eingewirkt. Ich kenne nur einen einzigen — übrigens wenig bedeutenden — frühmittelalterlichen Ap-Kommentar, der die Nachwirkung des Berengaudus verrät: cod. lat. B. 19 der Landes- und Stadtbibliothek Düsseldorf (12. Jahrh.; Herr Dr. B. Bischoff-München machte mich auf diese Handschrift aufmerksam), f. 88^a—f. 151^d. Das Initium lautet: „Incipit prologus Herennii lugdunensis episcopi in apok. Sciendum est quia iohannes apostolus et evangelista ...“. Der Kommentar will sich also mit dem Ansehen des Irenäus schmücken (vgl. Harnack, *Altchristl. Litt. gesch.* I, S. 264). Er verbindet die durchschnittliche Tych.-Tradition mit Deutungen auf die Geschichte des AT, die aus Berengaudus entnommen sind.

27. Über die epochale Wende zum 12. Jahrh. im Zusammenhang mit dem Investiturstreit handelt A. Brackmann, *Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. u. 12. Jahrh.*, H. Z. 149 (1934), S. 229 ff.

hervor. Bruno, Bischof von Segni (gest. 1123), kommentiert biblische Bücher des Alten und Neuen Testaments, darunter auch die Ap.²⁸ Dieser radikale Gregorianer, dieser rastlose Politiker — er lebte jahrzehntelang in der Umgebung der Päpste von Gregor VII. bis Paschalis II., er reiste als Legat in Frankreich — hatte zeitlebens eine starke Sehnsucht nach klösterlicher Stille und Versenkung. Als er schon lange Bischof war, nahm er das Mönchskleid von Monte Cassino. Ein ganz besonderes Anliegen war ihm die Beschäftigung mit der heiligen Schrift. Er hielt die Bibelerklärung für das Zentrum der Theologie. Politiker war er und Mönch, und dem entspricht seine literarische Tätigkeit. Wir haben eine überscharfe Streitschrift von ihm²⁹ und daneben vorwiegend Bibelkommentare und Predigten. Als Exeget ist er konservativ und wie Peter Damiani ein erklärter Feind der Dialektiker. Die Philosophen nennt er in seinem Ap-Kommentar mit den Ketzern in einem Atem.³⁰ Die Benutzung von *dialectica argumenta et syllogismorum concatenatio*³¹ scheint ihm geradezu bezeichnend für die Ketzer.

Wie aus der praefatio hervorgeht, hat Bruno die Erklärung der Ap schon früh, nämlich bald nach seiner Erhebung zum

28. Nach der Ausgabe des Bruno Bruni (Rom 1791) abgedruckt MSL 165, 605 ff. Eine Monographie über Bruno: B. Gigalski, Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte Cassino (1049—1123) (1898). (Das Buch von Nic. Risi, S. Bruno Astense . . . , Prato 1918 war mir nicht zugänglich.)

29. De symoniacis, ed. E. Sackur, MG. libelli de lite II, S. 543 ff.

30. MSL 165, 648 A, 693 A: der vierte Prediger dankt Gott, „quia homines iniquos et superbos, qui magis haereticorum et philosophorum stultam sapientiam, quam veram et catholicam fidem credere et imitari voluerunt, in sua stultitia erroreque permisit.“

31. MSL 165, 653 D, vgl. 653 B: Gesichter von Menschen haben die locustae = haeretici, „quia de scripturis divinis testimonia proferentes rationabiliter se loqui velle promittunt. Sed quia in his facile superantur, quasi scorpius cauda ferientes, ad dialecticas quaestiones sese convertunt.“ Auf Grund von testimonia der Bibel rationabiliter reden, ist also gut. Das Böse an den dialecticae quaestiones ist nicht der Gebrauch der ratio, sondern der Mangel an testimonia der Bibel. Vgl. noch 654 A: „... unde cum strepitu, superbia et garrulitate eorum (der Ketzer) praedicatio magis agi videtur quam cum ratione et veritate“, ratio zusammen mit veritas auf der Seite der rechten Theologie.

Bischof von Segni (1079) geschrieben,³² also in den erregtesten Jahren des Kampfes zwischen Heinrich und Gregor. Gelegentlich hallt der Lärm der Zeit bis in diese unpolitische theologische Arbeit.³³

Bruno weiß, daß er „post multos alios“³⁴ die Auslegung der Ap wieder aufnimmt. Er knüpft an die karolingische Exegese an. In dem Kommentar des Haimo gewinnt er den Zusammenhang mit der maßgebenden Tradition, ihn legt er seiner Auslegung zugrunde.³⁵ Daneben benutzt er Beda, aber nur zu gelegentlichen Korrekturen und Ergänzungen.³⁶ Haimo hatte

32. Gigalski nimmt als Abfassungszeit c. 1080/82 an, a. a. O. S. 262. Dort auch die Sicherung der Echtheit des Kommentars.

33. Vgl. z. B. folgende für die damalige Haltung der Kirche außerordentlich bezeichnende Äußerung (664 C): „...his nostris temporibus... cum reges et principes, Simoniacos et schismaticos nulla alia de causa contra sanctos insurgere videamus, nisi quia ab eis admonentur, ut a peccatis cessent . . .“ Zu Ap 1₆ sagt Bruno: „A privilegio maioris partis regnum nostrum sacerdotes appellat, quoniam non tyranni(!) et homicidae, sicut in aliis, imo sacerdotes et episcopi in Ecclesia Dei obtinent principatum“ (609 C/D).

34. 605 A.

35. Statt vieler Stichproben gebe ich nur einen, besonders aufschlußreichen Beleg: in der Erklärung der ersten Posaune (Ap 8₇) hat Bruno (647 C) die Dreiteilung *praelati, subiecti, haeretici* von Haimo übernommen (MSL 117, 1047 B). Diese Teilung ist ganz anders als die von Beda wiedergegebene des Tychonius, aber auch anders als die des Autpertus, den Haimo nicht ganz verstanden zu haben scheint. Er schließt sich zwar an Autpertus an, aber er legt sich die Erklärung sehr viel einfacher und etwas verändert zurecht. Daß Bruno gerade Haimo benutzt, sieht man nicht immer so klar, weil er sich eigentümlich ausdrückt, und weil die Erklärungen inhaltlich oft bei allen Auslegern die gleichen sind.

36. Gg. (S. 265 f.) hält Beda für Brunos primäre Quelle und betrachtet die Benutzung des Haimo — für die er auch Belege gibt — als sekundär. Die Sache liegt jedoch gerade umgekehrt. Brunos leitende Vorlage ist Haimo. Wenn er mit Haimo nicht einverstanden ist — und vielleicht nur dann — setzt er eine Erklärung aus Beda ein. Gg.'s Belege für die Benutzung Bedas besagen zum größeren Teil nichts, denn sie lassen sich meist ebensogut oder sogar besser als Benutzungen Haimos erklären. Dagegen bleiben die Deutungen der Edelsteine *chalconius*, *sardius*, *beryllus*, *topacius* und *hyacinthus* (Ap 21₂₀) als wirklich beweisend bestehen. Hier hat Bruno den Kommentar des Beda nachgeschlagen. Gerade die Deutung der Edelsteine ist bei Beda ungewöhnlich ausführlich. Im übrigen ist Beda sehr kurz, Haimos Auslegung ist viel reicher und breiter,

den Riesenkommentar des Autpertus ausgezogen und sich in Einzelheiten an Beda gewandt.³⁷ Dabei hatte er seinen Text mit Verständnis gestaltet, nicht etwa einfach abgeschrieben, und mit Überlegung fortgelassen, was ihm entbehrlich schien. Aber im ganzen war sein Kommentar doch nur ein Exzerpt. Ganz anders Bruno. Er schreibt so selbständig, daß man seine Vorlage mit voller Deutlichkeit nur selten durchscheinen sieht. Die Freiheit, sich zu bewegen, ist bei diesem ersten Interpreten der Ap am Anfang der neuen Epoche gleich wesentlich größer als in der durchschnittlichen karolingischen Theologie. Bruno schreibt einen ziemlich lebhaften, zuweilen rhetorischen Stil, man merkt den geübten Prediger.³⁸

Er hat auch nicht mehr das Bewußtsein, die autoritative exegetische Tradition einfach zu repetieren. Anläßlich der Erklärung der Zahl 666 am Schluß von Ap 13 sagt er einmal: „sufficient autem hoc in loco, quae ab antiquis dicta sunt, nihilque de nostro ponentes ea solummodo, quae ab eis accepimus, ad memoriam reducamus“.³⁹ Danach scheint er es doch für das Normale zu halten, daß er etwas Eigenes zur Auslegung beiträgt. Im Zusammenhang der Erklärung von Gog und Magog (Ap 20₈) schließt er sein Referat über „quidam“ und „alii“: „... haec illi dixerunt,“⁴⁰ und fährt fort: „Nos autem secundum nominum interpretationem, salva fide, ista exponamus.“ Man meint, nun werde er etwas Neues brin-

sie bot einem Exegeten der späteren Zeit mehr Material für eigene Arbeit. So erklärt es sich vielleicht, daß die gleiche Quellensituation — Haimo als Hauptvorlage, daneben gelegentlich ein Blick auf Beda — sich mehrfach wiederholt. Wir sehen sie bei Bruno, und wir werden sie bei der Glossa und bei Rupert von Deutz wiederfinden. Bruno nennt übrigens weder Haimo noch Beda.

37. Gigalskis Angaben über die Quellenzusammenhänge (S. 265/66) sind ungenau und z. T. ganz unzutreffend.

38. Ein Beispiel: „Sic sic, diabole, diligis tuos, hoc est tuum consilium . . . Vos autem sancti, cavete, ne decipiamini . . .“ (695 B). Er läßt sich auch Einwürfe vom „Hörer“ machen: „Sed dicis: Quomodo bestiam illam, quae nondum venit, superare potero? Audi quid beatus Joannes . . .“ (688 C). Ein paar Bemerkungen über Brunos Stil macht Gig. a. a. O. S. 129.

39. 678 D.

40. 714/15.

gen. Aber nein, es folgt nur die seit Augustin überall gebräuchliche Übersetzungsdeutung. Bruno findet sie bei Haimo,⁴¹ dem er auch das Referat über die abgelehnten Deutungen einschließlich der Ablehnung entnimmt. — Dieser Fall ist bezeichnend. Bruno hat in der Tat den Autoritäten gegenüber ein für diese Zeit nicht gewöhnliches Selbstbewußtsein. Aber in Wahrheit geht er über die Inhalte der Überlieferung nirgends mit Eigenem hinaus.

Nur in einer Sache schien es ihm nötig, die ältere Auslegung zurechtzurücken. Den Anstoß zur Erklärung der Ap hat ihm der Wunsch einiger Freunde gegeben; daß er aber darauf eingeht, erklärt er so: „In cuius expositione ideo nos post multos alios, qui eum exposuerunt, laborare curavimus, quoniam etsi sententias bene sint executi, in visionum tamen continuatione distinctioneque parum quid dixisse videntur.“⁴² Er habe die Ap in 7 Bücher eingeteilt nach den 7 principales visiones, „quarum etsi verba diversa, sententia tamen pene eadem esse videtur. In omnibus enim Ecclesiae persecutiones narrantur, praeter quod in ultimo coelestis Jerusalem aedificia describuntur.“ Er gibt nun folgende Disposition, die dem Kommentar dann auch zugrunde gelegt ist:

1. 1₁—3₂₂ (die 7 Sendschreiben)
2. 4₁—8₁ (die 7 Siegel)
3. 8₂—11₁₈ (die 7 Posaunen und die 2 Zeugen)
4. 11₁₉—14₁₃ (das Weib und das Tier)
5. 14₁₄—19₁₀ (die 7 Schalen und die große Hure Babel)
6. 19₁₁—21₈ (Christus und das Gericht)
7. 21₉—22₂₁ (das neue Jerusalem)

41. MSL 117, 1186/87. Es ist zu beachten, daß Bruno im Anschluß an Haimo die apokalyptische Deutung auf bestimmte Völker (Goten oder Geten und Massageten oder die von Alexander dem Großen in die Berge eingeschlossenen Völker) beiseite schiebt und allein auf die dogmatische Erklärung Wert legt (Gog = tectum = peccatores; Magog = de tecto = vitia spiritusque immundi). Die Wendung, aus der bei Bruno „nos autem“ geworden ist, heißt bei Haimo: „... haec sententia humana est, non divina...“ Die Deutung der 24 Ältesten beginnt Bruno mit „Et ego quidem hos viginti quattuor... intelligo...“ (627 A), obschon er das Folgende auch von Haimo hat (MSL 117, 1006 C).

42. 605 A (praefatio).

Die ersten 6 Visionen umfassen alle die Zeit von Christus bis zum Ende, die 7. Vision dagegen beschreibt den „sabbatismus populo Dei“.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß Bruno mit seiner Ansicht von der Korrekturbedürftigkeit älterer Dispositionen seine Vorlage, den Haimo, im Auge hat. Haimo teilt seinen Kommentar und damit die Ap ebenfalls in 7 Bücher, und zwar so:

Haimo	Autpertus
1. 1_1-3_{13}	1. 1_1-1_{19}
2. $3_{14}-9_{21}$	2. $1_{20}-3_{13}$
3. 10_1-12_{12a}	3. $3_{14}-5_{14}$
4. $12_{12b}-14_{13}$	4. 6_1-9_{21}
5. $14_{14}-16_{21}$	5. 10_1-12_{12a}
6. 17_1-19_{10}	6. $12_{12b}-14_{13}$
7. $19_{11}-22_{21}$	7. $14_{14}-16_{21}$
	8. 17_1-19_{10}
	9. $19_{11}-21_8$
	10. 21_9-22_{21}

Haimo übernimmt die Disposition des Autpertus, hat aber die Zahl der Bücher von 10 auf 7 verringert, indem er zweimal am Anfang und einmal am Schluß je zwei Bücher in eins zusammenfaßt. Möglich wurde ihm das durch seine Zusammendrängung des Ganzen, er gibt ja nur einen Auszug aus Autpertus. Die von Autpertus neu geschaffene Disposition ist eine sehr äußerliche Aufteilung seiner Stoffmassen. Mit einer inhaltlichen Ordnung nach Visionen oder Rekapitulationen hat sie wenig zu tun. Von $1_{20}-16_{21}$ ist die wirkliche Gliederung der Ap völlig entstellt. Und durch Haimos Zusammenfassungen ist die Einteilung nun gänzlich unsinnig geworden.

Bruno ist also mit seiner Kritik durchaus im Recht. Die unglückliche Abgrenzung bei 14_{13} hat er beibehalten und die Bücher 5 und 6 des Haimo zu seinem Buch 5 zusammengelegt, ein Fehlgriff, zu dem er sich wohl durch die unüberschreitbare Zahl 7 gezwungen sah. Das macht er wieder gut durch die Zerlegung von Haimos Buch 7 in seine zwei letzten Bücher. Damit kommt er wieder auf die hier sehr gute Teilung des Aut-

pertus.⁴³ Er will ganz offenbar die Vision vom „Sabbath“ isolieren. Von 14₁₃ an ist also die zugrunde liegende Haimo-Disposition noch deutlich erkennbar. Vorher dagegen (1₁—14₁₃) hat er Haimo sehr geschickt korrigiert. Dabei ergibt sich die Übereinstimmung dieser veränderten Einteilung mit der des Beda.

Bruno ist nämlich nicht der Erste, den die Dispositionsfrage beschäftigt.⁴⁴ Der Erste, der sich darüber ernsthaft und mit Erfolg Gedanken macht, der eine mehr als nur notdürftige Aufteilung gibt, ist vielmehr schon Beda gewesen.⁴⁵ Er hat das 3. Buch des Tychonius noch einmal in 5 Abschnitte geteilt und damit 7 periochae der ganzen Ap festgestellt.⁴⁶

1. 1₁—3₂₂
2. 4₁—8₁
3. 8₂—11₁₈
4. 11₁₉—14₂₀
5. 15₁—17₁₈
6. 18₁—20₁₅
7. 21₁—22₂₁

43. Ob er sie neu gefunden oder bei Autpertus gesehen hat, läßt sich mit Gewißheit nicht entscheiden. Mir scheint das erste wahrscheinlich.

44. Der Victorin-Hieronymus-Komm. hat überhaupt keine Disposition. Tychonius gibt 3 Bücher: 1. 1—3; 2. 4—8₁; 3. 8₂—22 (Hahn, a. a. O. S. 19). Die beiden Einschnitte sind gut angebracht, aber die genauere Einteilung der ganzen Ap scheint ihn nicht zu interessieren. Primasius teilt seinen Kommentar in 5 Bücher: 1. 1₁—4₁₁; 2. 5₁—8₁; 3. 8₂—12₁₈; 4. 13₁—17₁₈; 5. 18₁—22₂₁. Diese nicht gerade tief durchdachte, aber auch nicht ganz ungeschickte Disposition hat keine Nachwirkung gehabt (nur die Abgrenzung bei 18₁ (und 8₂, nach Tychonius) findet sich bei Beda wieder).

45. Das älteste Zeugnis für das Erwachen der Dispositionsfrage als solcher ist ein (Ps.-Hieron.) Prolog zur Ap, der sich schon seit dem 6. Jh. in den Handschriften findet (S. Berger, Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate, Mémoires présentés . . à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres XI, 2, 1904, S. 68) und mit folgender merkwürdigen Erklärung schließt: „Cuius tamen scripturae dispositio vel libri ordinatio ideo a nobis per singula non exponitur, ut nescientibus inquirendi desiderium collocetur et quaerentibus laboris fructus et Deo magisterii doctrina servetur“ (MSL 114, 709 D).

46. S. seine Erläuterungen in der Vorrede (MSL 93, 129 ff.) und am Anfang der einzelnen periochae.

Daß die Siebenzahl wirklich dem Aufbau der Ap zugrunde liegt, hat er also entdeckt. Sie verschwindet in der folgenden Zeit nicht mehr aus den Dispositionen⁴⁷ und bestimmt auch die Exegese des 12. Jahrhunderts. Bedas Abgrenzungen treffen meist das Richtige, besonders von 1₁—14₂₀.

Die im Mittelalter maßgebenden Dispositionen kommen also nicht aus der patristischen Exegese, sondern von den beiden Vermittlern der Übergangszeit: Beda und Autpertus. Nun hat die spätere Auslegung inhaltlich das meiste aus Autpertus geschöpft, in der Disponierung dagegen hat Beda den stärkeren Einfluß geübt. Das wird man auf die sachliche Überlegenheit seiner Disposition zurückführen dürfen. Während Autpertus nur eine beliebige Einteilung gibt, hat Beda den Bau der Ap sorgfältig untersucht. Das ist die erste eigene Leistung der Ap-Auslegung des frühen Mittelalters. Die karolingischen Theologen halten sich zunächst auch in der Einteilung an Autpertus.⁴⁸ In der Glossa dagegen schlägt Beda die konkurrierende Disposition aus dem Felde. Während des 12. Jahrhunderts gilt Bedas Disposition im ganzen weiten Geltungsbereich der Glossen als unantastbare Autorität. Die von Haimo noch weiter verdorbene unglückliche Autpertus-Disposition war nicht mehr erträglich und stellte Exegeten wie

47. Vielleicht hat Beda auch dem Haimo zur Siebenteilung den Anstoß gegeben.

48. Bezeichnend für ihre Unsicherheit ist das Verfahren des Alcuin. In der praefatio schreibt er Bedas Disposition — nach dessen Vorrede — ab, im Kommentar selbst aber hält er sich nach Auslegung und Einteilung genau an Autpertus! Diese Tatsache spricht übrigens auch für das Alter der Autpertus-Disposition, das man auf Grund des handschriftlichen Befundes sonst bezweifeln könnte. Die älteste von Denifle gefundene Autpertus-Hs (10. Jahrh., Cod. Vat. Reg. 96) ist nämlich überhaupt nicht in Bücher geteilt (dagegen eine Pariser Hs des 12. Jahrh. in 10 Bücher, wie der Druck; H. Denifle, Die abendländ. Schriftausleger . . S. 347 f.). Auch die Überlieferung der Disposition des Haimo erscheint nicht als eindeutig. Eine Berliner Hs des 13. Jahrh. (Görres 61, Schillmann S. 62) hat abweichend vom Druck 9 Bücher. An dem allen erhellt zum wenigsten, daß die Dispositionen der Autpertus-Haimo-Tradition auch von mittelalterlichen Schreibern als bloße Aufteilungen der Stoffmasse verstanden werden konnten.

Bruno (und Rupert von Deutz, s. unten), die Haimo als Vorlage benutzten und die Glossa mit ihrer autoritativen Geltung noch nicht kannten, vor die Aufgabe, das Dispositionsproblem neu zu durchdenken.

Zu einer ganz eigenen Lösung ist Bruno nicht gekommen, er gibt eine Kombination der Einteilungen nach Haimo und nach Beda. Ihre Verschweißung in der Mitte ist ihm völlig mißlungen, aber er hat sich immerhin um das Problem bemüht und einen neuen Weg gesucht.

An der Stelle, wo er das abschließende Buch des Haimo in zwei Bücher auseinanderbricht, bemerkt er im Bewußtsein seines Eingriffes: „Cogimur autem inaequales efficere libros“ — er denkt hier an die Schmalheit der von ihm neu geschaffenen Bücher im Gegensatz zu der Unförmigkeit seines 5. Buches — „quoniam visiones permiscere nolumus“ — darum hier die Ausscheidung der Sabbathvision — „et continuationem interrumpere timemus“ — darum muß nötigenfalls ein übermäßig langes Buch in Kauf genommen werden. Ihm liegt also daran — und bei Beda war es nicht anders — eine inhaltlich motivierte Disposition zu geben. Jedes Buch soll sich decken mit einer Vision. So hat er es schon im Prolog versprochen (s. oben) und dazu gesagt, daß die Visionen 1—6 mit verschiedenen Worten („verba diversa“) sich inhaltlich nahezu wiederholen („sententia tamen pene eadem“). Während die Darstellung des ewigen Lohnes der Schlußvision vorbehalten ist, schildert jedes der Bücher 1—6 die „ecclesiae persecutiones“, und zwar — Bruno zeigt das besonders deutlich für Buch 2—6 — jedesmal „a principio nascentis Ecclesiae .. usque in finem.“⁴⁹ Das Schicksal der Kirche wird in 6 Parallelen dargestellt. Das ist ein System von Rekapitulationen im Sinne des Tychonius. Das Wort ist Bruno zwar nicht mehr geläufig, umso mehr beschäftigt ihn die Sache selbst. Während man nun früher auf ein geordnetes Verhältnis zwischen Visionen und Rekapitulationen wenig Wert gelegt hatte,⁵⁰ sucht Bruno eine solche Be-

49. 606 A; vgl. den ganzen Abschnitt (606 A—C) und die Buchschlüsse und -anfänge.

50. Näheres darüber s. unten S. 96 f.

ziehung gerade herzustellen: eine Vision ist gleich einer Rekapitulation! Der Text der Ap allerdings, das bleibt Bruno nicht verborgen, fügt sich nicht immer reibungslos in dieses klare Programm. Eine Stockung entsteht z. B. am Anfang von Ap 10. Bruno meint, Johannes scheine hier eine *digressio* zu unternehmen,⁵¹ „Cum enim de septem angelis tuba canentibus loqui proposuisset, cumque ad septimum nondum pervenisset, quaedam alia interposuit, quae longe ab hac materia videntur esse diversa.“ Und im 6. Buch wird das chronologische Durcheinander so groß, daß Bruno sich schließlich nur durch den Hinweis zu retten vermag, dieses Umherspringen sei nun einmal so üblich bei den Propheten.⁵² An der Richtigkeit seines Gesamtschemas hat er solcher Schwierigkeiten wegen nicht gezweifelt.

Die theologische Absicht dieser Rekapitulationsordnung wird später noch erklärt werden müssen. Hier sollte zunächst das eigenartige Gesicht dieses ersten Kommentars der neuen Epoche gezeigt werden in seinem Verhältnis zur karolingischen Exegese. Bruno knüpft an die Auslegung dieser rund 250 Jahre zurückliegenden Theologie wieder an. Gerade daran, daß so etwas möglich war, daß sich inzwischen so gut wie nichts verändert hatte, läßt sich die theologische Regungslosigkeit der

51. Haimo (MSL 117, 1059 D) beginnt hier eine neue Rekapitulation, was Bruno nicht mitmachen kann.

52. Er läßt das 6. Buch wie üblich „a principio nascentis Ecclesiae“ beginnen (709 A), aber er kommt damit diesmal nicht weit. Schon bei Ap 19₁₉ handelt es sich allzu deutlich um ein Ereignis des Endes, den Kampf mit dem Antichrist: „Hoc autem in loco illud praelium beatus Joannes narrare videtur, quod Christus Dominus noster in saeculi consummatione contra Antichristum facturus est“ (711 C). Zwischen den Zeilen dieser Bemerkung spürt man die Verlegenheit des Autors über solche Reihenfolge. In Kap. 20 folgt nun die Fesselung des Teufels, die seit Tychonius und Augustin auf den Anfang der Kirchenzeit gedeutet werden muß. Jetzt glaubt Bruno, den Johannes entschuldigen zu sollen: „Prophetarum etenim est, nec tempus curare nec ordinem, sed nunc de futuris loqui, nunc ad praeterita reverti, quae quidem beatus Joannes hoc in loco facere videtur“ (712 C). Haimo äußert sich hier ähnlich (MSL 117, 1181 C), aber wenn Bruno so etwas aufgreift, so übersieht er, daß seine Disposition ja gerade auf der Annahme beruht, der Prophet beachte tempus und ordo sehr genau!

vorausgehenden Jahrhunderte ermessen. Andererseits ist Bruno nicht einfach der Schüler des Haimo, er tritt mit einem stattlichen Selbstbewußtsein auf, das Motiv zu seiner Arbeit ist geradezu die Kritik. Zwar ist das Geräusch weit größer als das, was dann wirklich geschieht, Bruno kritisiert sowohl in der Einzelauslegung wie in der Dispositionsfrage immer nur die eine Überlieferung durch die andere. Aber er nimmt sehr entschlossen Partei, er fühlt sich durchaus als Leiter der Diskussion, und wenn er sich für eine Seite entscheidet, so gibt er dem Gutgeheißenen gern das Gesicht seiner eigenen Meinung. Die Lebhaftigkeit, mit der er sich die Tradition zu eigen macht, die Aufmerksamkeit, mit der er alles wohl überlegt und durchdenkt, offenbart sich besonders in seinem Interesse für den Überblick. Er geht nicht im einzelnen unter, sondern sieht auf das Ganze und versucht, die Teile von da aus neu zu ordnen.

3. *Das Glossenwerk der Schule von Laon*

(Anselm und Menegaudus).

Die karolingische Exegese hatte ihren tragenden Stamm von Lehrtraditionen im westlichen Frankenreich. Die Bibelstudien in den anderen Ländern England, Deutschland, Italien empfangen ihre Anregung immer wieder von dieser Mitte her. Auch Bruno muß sich an einen Auxerrer Exegeten halten. So ist es denn nicht verwunderlich, daß der für die Zukunft entscheidende neue Einsatz theologischer Arbeit wiederum in Frankreich geschieht, nämlich in der Schule des normannischen Klosters Bec. Die Normandie hatte gerade durch die Eroberung Englands ihre politische Kraft bewiesen. Lombarden wie Lanfranc und Anselm lehren in Bec und werden englische Kirchenführer. Der Austausch zwischen italienischer Rechtsgelehrsamkeit und französischer Theologie, zwischen Bologna und Laon oder Paris, bleibt auch weiter lebhaft,⁵³ und die Eroberung der englischen Kirche durch die Meister von Bec wird von Laon und Paris aus im Laufe des 12. Jahrhunderts vollendet. Nur Deutschland steht noch eine Weile abseits, das wird auch die Geschichte der Ap-Exegese zeigen.

53. Fr. Bliemetzrieder, Gratian und die Schule Anselms von Laon (Arch. f. kath. Kirchenrecht 112 (1932), S. 37 ff.).

Der neue Anfang hat schon in Bec alle seine drei Dimensionen: Dogmatik, Kanonistik und Exegese. Das Erwachen des Interesses für die antike Logik und zugleich für das antike Recht kann seine mächtige Wirkung tun. In Bec wird der Versuch gewagt, die gefährliche Dialektik für eine legitime Theologie fruchtbar zu machen. Diese kühne denkerische Energie unternimmt sogleich in den dogmatischen Monographien des großen Anselm einen kaum faßlichen, mächtigen Vorgriff in die Zukunft. Das war noch zu gewaltsam für den Atem der Zeitgenossen. Doch sie sind allmählich nachgerückt durch den stetigen Zwang einer Einrichtung, die der kommenden Epoche das Kennzeichen und den Namen gab: der Schule. Erst jetzt ist das MA bei seiner bis dahin sorgsam gehüteten Tradition eigentlich in die Schule gegangen.

Dazu bedurfte es vor allem einer schulischen Fassung der patristischen Lehrtradition in handlichen Fibeln. Aus dem exegetischen Unterricht entstehen schon in Laon die ersten Sentenzensammlungen,⁵⁴ bis wieder ein Lombarde um die Mitte des Jahrhunderts in Paris die gleichsam kanonische Schulform für die Dogmatik findet. In der längst vertrauten Exegese kommt man schneller zum gleichen Ziel. Hier wie in der Kanonistik bewährt die schon früher mannigfach gehandhabte Technik des Glossierens der gültigen Texte ihre schulische Nützlichkeit. Was in der Dogmatik die Vorbereitung von Laon bedeutet, das bedeutet in der Exegese schon die Vorbereitung von Bec. Wir kennen die Glossen des Lanfranc zu den Paulusbriefen und zum Matthäusevangelium.⁵⁵

54. In Hinsicht auf die Anfänge der Sentenzenliteratur ist letzthin viel über die Schule von Laon geschrieben worden, s. die Lit.-Uebersicht bei G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle: Les écoles et l'enseignement* (Paris 1933), S. 248 f.; dazu kommt noch: J. Geiselman, *Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon* (Theol. Quartalschr. 111, 1930, S. 320 ff); inzwischen ist ein weiterer Aufsatz von F. Bliemetzrieder erschienen: *L'œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine*, II: Hugues de Rouen (Rech. de théol. anc. et méd. 7 (1935), S. 28 ff.).

55. Ich habe Herrn Prof. Glunz für folgende briefliche Auskunft zu danken: „In den Hss. von Lanfrancs Paulinenkommentar, die mir zu Gesicht gekommen sind, sind die Glossen marginaliter und interlineariter an-

Daß die kanonische Schulform der Exegese, die sogenannte *parva glosatura*,⁵⁶ in Laon aus der Lehrarbeit der Brüder Anselm und Radulf entstanden sei, ist eine in das 12. Jahrhundert zurückreichende Überlieferung. Seit sich die Zuweisung der *glossa ordinaria*, d. h. der 'Marginalglossen, an Walafrid Strabo als legendär erwiesen hat, müssen Rand- und Zeilenglossen miteinander als ein Ganzes gelten, zumal sich in den Handschriften nirgends die einen ohne die andern finden.⁵⁷ An der gebräuch-

geordnet.“ — Die Matth.-Glossen hat Glunz in Brit. Mus. Royal Ms. I. B. XI. gefunden. Seine Untersuchungen dazu a. a. O. S. 160 ff. Danach handelt es sich in diesem Falle um Interlinearglossen.

56. Mannigfache Anregung und kundige Beratung hinsichtlich des Glossenproblems danke ich Miss B. Smalley, Ph. D., Oxford.

57. Lit. über das Glossenproblem: S. Berger, *Histoire de la Vulgate*.. (Paris 1893), S. 132 ff. H. Denifle, *Luther u. Luthertum*... 1. Erg. Bd., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (Mainz 1905), S. XIII, 16 f, 28, 36 f, 357 f. P. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*. 3. Enseignement de la Bible „selon l'usage de Paris“ (Rev. thom. 34, 1929, S. 489 ff). G. Paré . . a. a. O. S. 229 ff (dort weitere Lit.). Glunz hat in seiner schon oft zitierten *History of the Vulgate in England* lehrreiches, bislang unbekanntes Material erschlossen und die Frage der Entstehung der Glossen vielseitig untersucht. Seine These, daß Petrus Lombardus der Verfasser der Glossen sei, hat mich freilich nicht überzeugt, auch nicht in bezug auf Psalter und Paulinen. Wenn Gerhoh von Reichersberg schon im Jahre 1143 (oder 1142) als hervorragende Verfasser von *glosae in apostolum* nennt: „Anselmus et magister Gillibertus et novissime Petrus Longabardus“ (MG lib. de lite III, S. 275), so hat er gewiß nichts anderes im Auge gehabt als ein Jahrhundert später Vinzenz von Beauvais, der von Petrus Lombardus berichtet: „... *glosaturam Epistolarum et Psalterii ab Anselmo (Laudunensi) per glosulas interlineares marginalesque (!) distinctam, et post a Gilberto (Porretano) continuative productam, latius et apertius explicuit, multaque de dictis Sanctorum addidit*“ (Spec. hist. 29,1. Zitiert in der Ausgabe der Sentenzen des Lombardus (1916) I, S. XXVII. Vgl. Spec. hist. 26,26). Die von Glunz gesammelten Handschriften sprechen zuweilen geradezu gegen seine These. Wenn z. B. eine Hs des 12. Jahrh. aus Hereford (O. 6. XII) den Titel trägt „*Psalterium de parva Glosatura Anselmi*“, so hat Glunz Mühe genug, dieses einfache Zeugnis zu entkräften (S. 228, A. 3; vgl. S. 231). Über den Zusammenhang der Schule des Anselm mit der des Lombardus unter Schutz und Förderung des heiligen Bernhard schreibt Fr. Bliemetzrieder, Robert von Melun u. d. Schule Anselms von Laon (Z. f. Kg. 53, 1934, S. 117 ff.). Nach Bl. ist der Psalmenkommentar des Gilbert eine Kompilation aus den Glossen mit Ergänzungen aus der patristischen

lichen Unterscheidung von glossa ordinaria und glossa interlinearis wird man freilich festhalten dürfen. Denn bei aller Beweglichkeit in der Entstehungszeit sind die Glossen doch keineswegs beliebig durcheinandergeworfen, willkürlich verändert oder uferlos vermehrt worden.⁵⁸ Sie waren eben kein bloßes Schulmaterial, sondern galten bald, entsprechend den Sentenzen des Lombardus, als der autoritative Text scholastischer Exegese. Viele Kommentare des 12. Jahrhunderts durchziehen sie als ein wohl erkennbares Geäder, bis sie gar ausdrücklich zitiert und erörtert werden.⁵⁹

Der Scholastikus Anselm von Laon hatte in Bec studiert und war später als Lehrer der Domschule in seine Vaterstadt zurückgekehrt.⁶⁰ Als er kam, lernten die zukünftigen Kleriker der Diözese dort gerade das Nötigste an Zelebrieren und Singen. Als er starb (1117), saßen Schüler von ihm auf Lehr- und Bischofsstühlen in aller Herren Länder. Er war ein Mann von maßgebendem Ansehen in Stadt und Bistum Laon und darüber hinaus einer der ersten Gelehrten des Mittelalters von internationalem Ruf. Man kann seine Bedeutung in dem, was er geschrieben hinterlassen hat, nicht recht fassen, denn diese Arbeiten tragen alle, soweit wir sie kennen, die Züge des didaktischen Zwecks, sie sind Hilfen für die mündliche Unterweisung. Anselms Lebenswerk ist nicht so sehr ein literarisches als ein pädagogisches, er ist der einflußreichste Urheber des schulischen Getriebes der kommenden Scholastik.

Die Mitte des Unterrichtes in Laon war die exegetische Vorlesung (*lectio sacra*). Der Ruhmredigkeit des Abaelard verdanken wir einen Bericht, der in seiner anschaulichen Prahlerei ein Gelegenheitsbild vom Schulhof gibt und zugleich Schlüsse auf die

Literatur (S. 169, Bl. hält die ord. noch für ein Werk des Walafrid Strabo). — Die Auseinandersetzung mit Glunz soll sich hier auf die positive Untersuchung der Glossen zur Ap beschränken.

58. Glunz (S. 228, A. 1) hat beobachtet, daß die Textgestalt der gl. ord. schon seit den ältesten Handschriften (c. 1160) fest steht. (Allgemeine Angaben über die handschriftliche Überlieferung S. 202.)

59. So z. B. bei Stephan Langton (G. Lacombe, *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton*, Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge 5, 1930, S. 59).

60. Vgl. G. Lefèvre, *De Anselmo Laudunensi scholastico*, Evreux 1894.

Form des Unterrichts gestattet.⁶¹ Danach bereitet sich der Lehrer vor mit Hilfe der *expositores*. In der Vorlesung erläutert er dann kursorisch ein Buch der Bibel. Die Hörer schreiben die Vorlesung nach. Die nachgeschriebenen Texterklärungen bezeichnet Abaelard als „*glossae*“ und die Handlung des Auslegens selbst als „*glossare*“. Der Lehrer excerpiert also zunächst die überlieferten Kommentare, indem er seine Texthandschrift mit knappen Notizen versieht, und legt diese Glossen als Konzept der *lectio zugrunde*.

61. In der *hist. calamit.* (MSL 178, 123 ff.) Abaelards Geringschätzung dem berühmten Lehrer gegenüber ist oft bemerkt worden. Er fing schon an, die Kollegs zu schwänzen, was man ihm sehr übel nahm. Da stand er eines Tages in einer Gruppe lachender Scholaren und wurde nach seiner Meinung über die Exegese gefragt. Seine Antwort — er hatte bis dahin nur die *artes* studiert —: man habe doch die Bibelkommentare der Väter und könne als *litteratus* danach arbeiten; wieso man darüber hinaus noch eines besonderen Unterrichts bedürfe, das sei ihm unverständlich. Ob er denn den Unterricht entbehren könne? Jawohl, das wolle er gern beweisen. Schallendes Gelächter. Aber auf den Vorschlag geht man ein. Sie stecken die Köpfe zusammen und schlagen ihm schließlich ein besonders kniffliches Buch, den Ezechiel, für eine Probeleistung vor. Abaelard zieht sich mit einem Kommentar zurück und erscheint schon am nächsten Tage: er wolle jetzt seine Vorlesung halten. Man rät ihm ab, er möge sich nur Zeit nehmen und sich erst gründlich vorbereiten. Abaelard aber erwartet von der Promptheit seiner Leistung einen Haupteffekt, darum sagt er gereizt, er werde die Sache jetzt gleich machen oder gar nicht. Die meisten glauben nun, sich etwas zu vergeben, wenn sie die „Vorlesung“ wirklich besuchen, bei einigen aber ist die Neugier größer als der Stolz. Sie hören zu und sind verblüfft. Beim zweiten und beim dritten Mal stellen sich auch die andern ein, Abaelard ist der Held des Tages. Die Nachzügler schreiben sich die Auslegungen der versäumten ersten Stunden ab. Aber die Sache nimmt ein rasches Ende: der *magister* schreitet ein und verbietet die Fortsetzung der Vorlesung. Daß er wenig Verständnis hatte für diese illegale Unternehmung im Schulgebäude, in der ein Student Gelegenheit suchte, sich zu produzieren, das kann man wohl verstehen. Abaelard aber war tief gekränkt, er glaubte alles zu durchschauen: gemeiner Neid, der „*senex*“ war durch ältere Scholaren eingebracht. Umso mehr kostet der Gekränkte das Martyrium der Unschuld. Er packt seine Sachen und reist nach Paris zurück. — Sehr aufschlußreich ist Bliemetzrieders Interpretation dieses Berichtes (Robert von Melun ... S. 139 ff.). Bl. sieht die Feindschaft des Abaelard gegen Anselm erneuert in der Feindschaft des Robert von Melun gegen Petrus Lombardus.

Nur eine Untersuchung zu den einzelnen biblischen Büchern kann klären, welche Teile des Glossenwerkes in Laon schon vollendet, welche anderen später überarbeitet⁶² oder etwa erst geschrieben wurden. Für die Glossen zur Ap⁶³ wird sich nachher ergeben, daß sie ganz und gar schon in Laon entstanden sind. Ihr Urheber, Anselm oder Radulf, hat wie Bruno die Kommentare des Haimo und des Beda als Vorlagen benutzt. Es kennzeichnet ja die Exegese dieser Zeit überhaupt, daß sie sich nicht unmittelbar an die Patristik, sondern an die vermittelnde Exegese besonders der karolingischen Theologen hält. Ein knapper Ap-Kommentar, der vermutlich in der Schule des Lanfranc entstanden ist, gründet sich ebenfalls auf Haimo.⁶⁴ Daran wird

62. Nach den Angaben von Glunz (S. 115, 228, 305 ff, 322 ff.) müssen die Glossen zum Joh.-Evangelium später auf Grund des Kommentars des Johannes Scotus ergänzt worden sein.

63. Die Drucke der Glossen sind bekanntlich recht mangelhaft. Hier wird die Antwerpener Bibelausgabe von 1634 benutzt (Bd. 6) und Mignes Druck der gl. ord. (MSL 114) zum Vergleich herangezogen.

64. Herrn Prof. Glunz, der diesen Kommentar in Durham (A. II. 4) entdeckt und in seinem Buch (S. 163 und 191 f) kurz beschrieben hat, danke ich folgende briefliche Mitteilung:

„Der Kommentar zur Apok. in Durham A. II. 4, den ich versuchsweise Lanfranc zuschreibe, ist ein wirklicher Kommentar, d. h. er bietet erst ein kleines Stück Apok.-Text, dann eine längere Erklärung dazu. Außerdem sind einige Textworte mit ganz kurzen Interlinearglossen versehen (im Folgenden eingeklammert). Der Anfang des Kommentars lautet:

‘Apocalipsis’ (i. e. revelatio). hec inter reliquos novi testamenti libros prophetia vocatur, sed alijs excellentior prophetiis, quia de xpo et ecclesia . . ‘Apocalipsis (i. e. revelatio) ihu xpi quam dedit illi ds (i. e. per quam pater filio vel verbum homini assumpto) palam facere servis suis quae oportet fieri cito’ (passiones cito transituras et premia cito secutura). Apocalipsis, subaudiendum: hic est. Sed hunc modum locutionis, qui cum diminutione verbi fit, frequenter invenimus in divinis scripturis. Unde salomon ait sine adminiculo verbi . . . (etc.).“

Daß es sich hier um einen Auszug aus Haimo handelt (vgl. Gl. S. 192, A. 1), zeigt schon diese kurze Probe. Der Kommentar steht am Ende einer Bibel-Hs (c. 1080—1090), die Wilhelm von Carilef bei seinem Tode (1095) der Kathedrale in Durham hinterlassen hat, und ist zur gleichen Zeit wie diese Bibel von anderer Hand geschrieben (Gl. S. 191 f.). Weiter ergibt sich, daß der Kommentarbeginn identisch ist mit dem dritten Prothema der Glossen! (Antwerpener Bibel 1634, Sp. 1453). Der Kommentar wurde also in Laon benutzt. Anselm mag ihn selbst aus Bec mitgebracht haben.

wieder der Zusammenhang der Schulen deutlich. Die Laoner Interlinearglossen wiederholen die Erklärungen des Haimo in schlagwortartigen Zusammenfassungen. Ein paar Beispiele mögen das zeigen:

Haimo
(MSL 117)

gl. int.
(Antwerpen 1634)

Zu Ap 1₁
(940 B): „Non enim servis
Mosaicae legis, id est
Judaeis, non mundanae sa-
pientiae philosophis
deditis“

(‘servis’)
(Sp. 1457/58): „Non
Judaeis, non philosophis“.

Zu Ap 4₁
(1002 D): „Ideoque quod
dicitur ‘post haec vidi’
non ad vicissitudinem
temporum referendum est,
sed ad ordinem visionum.“

(Sp. 1495/96): „Non tem-
pore, sed ordine.“

Zu Ap 20₂
(1182 B): „Qui draco
appellatur propter no-
cendi malitiam,
serpens propter
fallendi astutiam,
antiquus propter
iniqua et exercitata
consilia, quibus ab initio
nocere non desinit.
Dicitur quoque
diabolus, id est
deorsum fluens“

(Sp. 1657/58): „Per
violentiam nocendi“.

„Per fallaciam deci-
piendi.“

„Qui a principio mundi decepit.“

„Deorsum fluens“.

(An dieser Deutung der Teufelsnamen läßt sich erkennen, daß die gl. int. nicht direkt den Autpertus, sondern den Haimo benutzt.)

Gelegentlich ist auch Beda für die Interlinearglossen herangezogen, z. B. beim 7. Siegel, wo Haimos Deutungen gar zu abwegig

sind.⁶⁵ Die Glossen schließen sich oft nur sachlich an ihre Vorlage an und sind dann stark abweichend formuliert — nicht immer zu ihrem Vorteil.⁶⁶ Sehr viel deutlicher als in der interlinearis setzt sich die Wirkung des Beda in den Marginalglossen durch, denn hier ist Bedas *Disposition* übernommen. Dabei wird nun nicht mehr von bloßen *periochae*, sondern wie bei Bruno von *visiones* gesprochen. Die Inhalte der *ordinaria* decken sich wiederum im wesentlichen mit Haimo. Hier taucht übrigens einmal ein Element der Victorin-Hieronymus-Tradition wieder auf.⁶⁷ Die Glossen notieren lediglich die alte Überlieferung und halten sich von Neuerungsversuchen fern. Sie wollen eben Schulform des Gültigen sein.

65. Haimo bringt hier wie Alcuin eine Erklärung des Autpertus, die dieser Gregor d. Gr. entnommen hat, die aber in den Zusammenhang nicht recht hineinpaßt.

66. Neben den Glossen der int., die das überlieferte Auslegungsgut inhaltlich wiedergeben und nur in eine knappere Form bringen, stehen noch andere, die — ohne zu der gegebenen Auslegung etwas hinzuzufügen — durch die Ausnutzung der besonderen technischen Möglichkeiten einer Int.-gl. entstehen. Während die eigentlichen Kommentare ihre Erklärung auf einen ganzen Zusammenhang, auf einen Satz, auf ein einzelnes Wort beziehen können, ohne diese Beziehungsmöglichkeiten voneinander abgrenzen zu müssen, liegt es bei den Glossen etwas anders. Die ord. bringt 1. allgemeine Bemerkungen über den Zusammenhang, z. B. am Anfang einer neuen Vision, und 2. Erklärungen zu kleinen Textteilen, die oft (so geschieht es auch in der int.) mit „id est“ an die Konstruktion des Textes angeschlossen werden. Die int. stellt ihre Glossen immer nur zu einem einzelnen Wort. Dadurch gehen ihr Erklärungsmöglichkeiten verloren, andere aber werden gewonnen. Es handelt sich hier meist um kurze Umschreibungen, z. B. zu 'eos' (Ap 11₁₁) die gl.: „ita glorificatos“, zu 'Sed' (Ap 2₁₄): „Quamvis in hoc sis constans“. Solche Glossen verdeutlichen den Sinn des Einzelnen im Zusammenhang des Ganzen. Dazu können auch Erklärungen wiederholt werden, die vorher schon gegeben sind. In Ap 13 z. B. ist nicht nur einmal gesagt, es handle sich hier um den Antichrist, sondern das Wort Antichrist wird mehrfach getragen, wenn im Text das Wort 'bestia' wiederkehrt. An den Glossen dieser Art erkennt man den didaktischen Zweck. Es wird nicht nur das Unentbehrliche gebracht, sondern es soll dem Hörer möglichst leicht gemacht werden. Eine methodische Unterscheidung verschiedener Arten von Glossen wird man aber nicht gemacht haben.

67. In der Erklärung der Geburt am Anfang von Ap 12.

Interlinear- und Marginalglossen greifen meist sich wechselweise ergänzend ineinander. Mehrere Textglieder werden zwischen den Zeilen erklärt, dann eines am Rande und so fort. Während innerhalb der interlinearis und der ordinaria je für sich von selbst ein geradliniges Fortschreiten stattfindet, kann ein und dasselbe Glied des Textes nun auch zweifach glossiert werden, am Rande und zwischen den Zeilen. Das geschieht sogar recht häufig. Dabei handelt es sich entweder um verschiedene Deutungen, die miteinander konkurrieren, aber im Sinne des mehrfachen Schriftsinnes nebeneinander möglich sind (z. B. zu 'romphaea' Ap 2₁₂, zu 'blasphemiae' Ap 13₁). Oder es handelt sich um Dubletten. Da erscheinen die Glossen denn zuweilen dermaßen mangelhaft ineinander gefügt, daß man nicht mehr daran denken kann, hier habe ein Einzelner seine Notizen lediglich in Hinsicht auf die Nutzung des unbeschriebenen Raumes dahin und dorthin verteilt. So wird man vielmehr mit Eintragungen aus verschiedenen Zeiten rechnen müssen. Nun sind viele Dubletten sichtlich einfach dadurch entstanden, daß spätere Benutzer eine Randglosse durch ein Stichwort noch einmal zwischen den Zeilen angedeutet haben (z. B. zu '666' Ap 13₁₈)⁶⁸, um Text und Glosse für das Auge deutlicher zu verbinden. Derartige Entlehnungen der int. aus der ord. hat schon Stephan Langton beobachtet: „Interlinearis sumpta de marginali“.⁶⁹ Doch auch schwierigere Stellen kommen vor. Z. B.: zu 'draco magnus' (Ap 12₃) sagt die gl. int. „Pro fortitudine magnae potestatis“ und die gl. ord. „Non de magno effectu, sed de potentia et superbia draconis

68. Ein anderes Beispiel: Zu 'datum est ei, ut sumeret pacem de terra' (Ap 6₄) sagt die gl. ord.: „Id est concessum est a Deo, ut auferret omnem quietem animi ab his, qui sunt terrenis dediti.“ Die gl. int. setzt zu 'sumeret' nur das Stichwort „auferret“. Oder: 'iustae et verae sunt viae tuae' (Ap 15₃); zu 'iustae' heißt die ord. „quia unicuique pro merito reddunt“ und die int. „quia unicuique pro merito reddis,“ zu 'verae' die ord. „quia perducunt quo promittunt“ und die int. „quia perducis quo promittis“ (der Gl.-Komm. wiederholt die ord.) Hier ist besonders deutlich, daß die int. spätere Nachträge bringt. Sie hat in diesem Falle den Wortlaut der Auslegung nach Art der Paraphrasentechnik dem Text der Ap angepaßt.

69. Paris Bibl. Nat. cod. lat. 14443, f. 443^a; zitiert von G. Lacombe, a. a. O. S. 60.

loquitur.“ Daß die int. auch hier ein späterer Nachtrag auf Grund der ord. sei, kommt schon deshalb nicht in Betracht, weil der Laoner Glossenkommentar — von dem sogleich berichtet werden soll — deutlich die int. und nicht die ord. verwendet. Diesmal muß also die ord. später hinzugefügt worden sein. — In der Auslegung der 7 Schalen widersprechen sich beide Glossenreihen in einer Weise, die auch für die damalige weitherzige Hermeneutik nicht belanglos sein konnte. Die ord. will nämlich alle Schalen auf die Antichristzeit beziehen, während die int. im Anschluß an Haimo bei der ersten Schale mit der Predigt der Apostel an die Juden beginnt. Ein Vergleich mit dem Glossenkommentar, der sich durchaus an die ord. hält,⁷⁰ erweist, daß die widersprechenden Interlinearglossen nachgetragen sind, und zwar von einem um das schon Vorliegende wenig bekümmerten Exegeten, der das Schema der 7 ordines praedicatorum auch auf die Reihe der 7 Schalen ausdehnen wollte. Die Folgen dieses Eingriffs werden sich im Kommentar des Richard von St. Victor zeigen. Im frühen 12. Jahrhundert sind die Glossen also noch ergänzt worden, zumal zwischen den Zeilen. Ihre autoritative Gestalt hat sich nur allmählich ausgebildet, dürfte jedoch vollendet gewesen sein, als in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts von der Pariser Schule des Lombarden aus die Massenverbreitung der Glossen beginnt.⁷¹

Wie man in Laon aus dem Zusammenwirken von Rand- und Zeilenglossen ein abgerundetes Verständnis zu gewinnen suchte, das zeigt der in der gleichen Schule entstandene Kommentar zur Ap.⁷² Denn dieser Kommentar ist nichts weiter als eine Zusammenfassung der Glossen beider Art. Der Text der Ap ist in

70. Das Gleiche gilt für Menegaudus (s. u.).

71. Über den wütenden Widerspruch des Robert von Melun gegen die Geltung der Glossen als auctoritas vor allem in der Schule des Lombarden s. M. Grabmann, *Gesch. d. scholast. Meth.* II, S. 342 ff. u. Bliemetzrieder, *Robert von Melun* . . . S. 120 ff.

72. MSL 162, 1499 ff. Ueber die handschriftliche Ueberlieferung B. Hauréau, *Journal des savants* (1895), S. 447 ff. Es kann nur verwirren, wenn Manitius (III, S. 238) die schon durch Hauréau antiquierten Angaben von Val. Rose (*Verz. der (Berl.) lat. Handschr.* I (1893), S. 115 ff.) ungeprüft übernimmt und den Kommentar dem 13. oder 14. Jahrhundert zuweisen möchte.

kleinste Teile zerfetzt, und die jeweils zugehörigen Glossen sind — mehr oder weniger wörtlich — an diese Fetzen angefügt, eine Flickarbeit, die einen kaum lesbaren Stil hervorbringt.⁷³ Nicht einmal ein neues Vorwort hat man geschrieben, sondern einfach zwei Stücke aus den Prothemata der Glossen als praefatio vorangestellt.⁷⁴ Die Entstehung dieses merkwürdigen Auslegungstextes erklärt der Cod. Le Mans 218 (12. Jahrh.), der den beschriebenen Kommentar enthält unter dem Titel: „Glose in Apocalipsi, secundum lectionem magistri Anselmi Lugdunensis (corr. Laudunensis)“.⁷⁵ Wir haben hier also die Nachschrift einer Vorlesung, die Anselm von Laon⁷⁶ auf Grund des glossierten Ap-Textes gehalten hat.⁷⁷ Es ist nun gut begreiflich, daß diese Auslegung nicht einen Kommentar im üblichen Sinne darstellt, sondern die „glose“ in Kommentarform. Sie gibt ein vorzügliches Bild vom exegetischen Unterricht des Anselm und erweist darüber hinaus, daß der heute bekannte Bestand an Glossen in ungefähr der gleichen Fassung schon damals gebraucht wurde.

Ein glücklicher Zufall hat nun auch eine neue Vorlesung aufbewahrt, die ein Schüler der Laoner Exegese, ein sonst nicht be-

73. Gelegentlich scheint Haimo für kleine Ergänzungen herangezogen zu sein, z. B. zur Erklärung von 'Jezabel' (Ap. 2₂₀, 1511 C), vgl. Haimo MSL 117, 978/79. Bei der Deutung der Edelsteine (Ap 21₁₉ ff) ist außer der gl. ord. einige Male Beda selbst um Rat gefragt (1579 f).

74. Der erste Abschnitt (1499 C-1500 D) ist gleich dem 2. Proth. der Glossen (Antwerpener Bibel, Sp. 1453/54), der zweite Abschnitt (1500 D-1501 B) ist ein Teil vom 4. Proth. (ibid.). Daß die Proth. nicht etwa umgekehrt aus dem Glossenkommentar in die Glossen gekommen sind, zeigt eine Untersuchung anderer Prologe des 12. Jahrh. (s. unten).

75. Der gleiche Titel im Cod. 712 der Pariser Bibl. Nat.; vgl. die Beschreibung von B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mscr. I* (1890), S. 74 ff.

76. Oder sein Bruder Radulf; Hauréau fand diesen Namen in Cod. Troyes 227.

77. Bequemer hatte man es, wenn man den Bibeltext vor sich hinglegen und während des Kollegs glossieren konnte. Ein Beispiel für diese Methode der Nachschrift beschreibt Glunz (a. a. O. S. 211 ff. u. S. 328 ff., Cod. Harleian. 1802, c. 1140, *Evangelienglossen*). Die von Gl. abgedruckten Proben zeigen übrigens recht deutlich, daß der Lehrer dieser lectio die Glossen benutzt hat.

kannter magister Menegaudus, ausgearbeitet hat (Cod. Berol. Phill. 1728, Rose 61, erste Hälfte des 12. Jahrhunderts, in Frankreich geschrieben).⁷⁸ Das gesprochene Wort verrät sich schon an der Art, wie der Ap-Text immer wieder aufgegriffen wird — häufig mit „inquam“ oder „dico“. Der Hörer bedarf solcher Wiederholungen, die dem Leser überflüssig erscheinen. Kennzeichnend für eine Vorlesung ist wohl auch dies, daß die Exegese am Anfang sorgfältig und ausführlich verfährt, allmählich knapper wird und schließlich nur noch das Nötigste bringt. Reichlich wird eine Paraphrasentechnik angewandt, die sonst der Predigt gehört und dort jahrhundertlang gebräuchlich war: Ein neues Wort des Textes empfängt dadurch Eindringlichkeit, daß andere Möglichkeiten in vorangestellten Negationen angedeutet und abgewiesen werden, z. B. (zu Ap 17, 'Et plangent se') „et plangent' non boves, non asinos, sed 'se' ipsos ...“.⁷⁹ Wo die Auslegung nur das Unentbehrliche gibt, ist sie überhaupt nur Paraphrase des Ap-Textes. Die Erklärungen werden mit „id est“ an kleinste Textteile angeschlossen — nach Art der Glossen —, soweit sie sich nicht unmittelbar in die Konstruktion eingliedern lassen. Diese eingeschalteten Deutungen sind oft wörtlich und fast immer dem Sinne nach der gl. ord. und der gl. int. entnommen. Menegaudus beherrscht die exegetische Schultradition — gerade das überall Gebräuchliche findet sich bei ihm —, er arbeitet nach dem Gedächtnis und an Hand eines glossierten Textes der Ap. Darüber hinaus benutzt er jene Nachschrift der Ap-Vorlesung des Meisters Anselm.⁸⁰ Auch Haimo schlägt er gelegentlich auf.⁸¹

78. Der Cod. hat den absonderlichen Titel: „Commentum Domni Anselmi, Cantuariasis episcopi in apocalypsi“. Andere Hss. des gleichen Kommentars: Verdun 66 (12. Jahrh.; ohne Namen); Verdun 63 (8) (12. Jahrh.), hier der — durchaus glaubwürdige — Titel: „Stille verborum magistri Menegaudi in Apocalypsi.“

79. f. 5b.

80. Der Gl.-Komm. wird, wenn überhaupt, zur Ergänzung der Glossen gebraucht (z. B. am Anfang, f. 2^b unten (= 162, 1501 D), f. 3 unten (= 162, 1501 u. 1502)). Bei der Erklärung der Edelsteine ist nicht die gl. ord. (die int. schweigt hier), sondern nur der Gl.-Komm. benutzt und zwar wörtlich abgeschrieben. — Abwegigen Vermutungen entgegen sei hier noch einmal festgestellt, was der Vergleich von Glossen, Gl.-Komm. und Menegaudus ergibt: Gl.-Komm. und Menegaudus benutzen beide die Glossen; es kommt nicht in Frage, daß die Glossen ihrerseits erst auf

Die durchschnittliche Weise der Ausnutzung des Glossenstoffes in beiden Vorlesungen sei nun noch an zwei beliebig gegriffenen Beispielen vor Augen geführt:

G l o s s e n (Sp. 1511/12)

Ap 6₄ '... et ut invicem se interficiant,¹ et datus est ei gladius magnus.²'

1. Gl. int.: „Gladio materiali vel persuasionis“.

2. Gl. ord.: „Magna potestas interficiendi, quia non solum in minores, sed etiam in maiores, ut in Petrum, saevire ausus est.“

G l o s s e n k o m m e n t a r (162, 1523)

„‘Et ut invicem se interficiant’ gladio materiali vel persuasionis. ‘Et datus est ei gladius magnus’ scilicet potestas nocendi non tantum in minores, sed etiam in maiores, ut in Petrum et in consimiles, vel ‘magnus’, quia per totam terram“.

M e n e g a u d u s (f. 26^b)

(Das erste Textglied fehlt hier.) „‘Et datus est illi’ sessori ‘gladius magnus’, id est permissa est ei magna potestas interficiendi.“

Gl.-Komm. und Menegaudus verarbeiten hier unabhängig voneinander die gl. ord. — Das zweite Beispiel:

G l o s s e n (Sp. 1575/76)

Ap 12₁ '... Mulier¹ amicta² sole, et luna³ sub pedibus⁴ eius, et in capite⁵ eius corona stellarum duodecim⁶'.

1. Gl. int. „Id est ecclesia“.

2. Gl. int. „Qui induit Christum, eum induit, qui ecclesiam illuminat“
(Hier klingt der von Haimo z. St. zitierte Satz des Paulus nach: „Omnes quotquot baptizati estis, Christum induistis“, Gal. 3₂₇).

Grund dieser Kommentare entstanden sein könnten. Menegaudus ist darüber hinaus vom Gl.-Komm. abhängig, nicht etwa umgekehrt (wie Rose glaubte, der Cod. Phill. 1728 für den echten Komm. des Anselm hielt). Die durchgängige Gemeinsamkeit der Tradition erhellt außer an Wortlaut und Sinn der Exegese an der Gemeinsamkeit der 7-Visionen-Teilung. Ferner überliefern Gl.-Komm. und Menegaudus gemeinsam das „Metrum de significationibus XII lapidum“ (so Le Mans 218): Cives coelestis patriae ... (Chevalier 3271, Mone 637, Anal. hymn. 2, 133, Hauréau a. a. O. S. 76 f., vgl. Manitius III, S. 726. Le Mans 218 bringt den Hymnus am Schluß, der Druck von Migne nach der zugehörigen Auslegung (162, 1580 ff.), Cod. Phill. 1728 als Nachtrag, s. die Beschreibung von Rose). Der Umfang beider Vorlesungen ist gering, gemessen an den eigentlichen Kommentaren (Menegaudus' Text ein wenig länger als der Gl.-Komm.).

81. Z. B. f. 3^b oben ist die praefatio des Haimo benutzt (zu Ap 1₃ 'prophetiae').

3. Gl. int. „Omnia terrena, quae non in eodem statu permanent“.
 4. Gl. ord. „Licet mundanis sustentetur Ecclesia, ea tamen non affectat.“
 5. Gl. int. „In Christo, vel in primordio ecclesiae“. (Dieser Glosse liegt der Satz des Beda (z. St.) zugrunde: „... sive Christum intelligas, sive ipsum primordium ejusdem ecclesiae nascentis, capitis nomine designatum“.)
 6. Gl. ord. „id est duodecim Apostoli, quibus mundus credidit, vel in quibus mundum vicit Ecclesia.“
- (Haimo z. St.: „id est duodecim apostolorum, per quos omnes gentes, quae in circuitu istius mundi sunt, crediderunt in Christum, et primum per eos ipsum caput victoriam de toto mundo portavit.“)

Glossenkommentar (162, 1543)

„Mulier' ecce signum, quia significat Ecclesiam 'amicta sole' Christo, qui eam obumbrat et illuminat, 'et luna' mundus, quia deficit et crescit 'sub pedibus ejus', quia a mundo sustentatur in necessariis. Mulier significat Ecclesiam . . . (ein zusammenfassender Satz), 'et in capite ejus corona stellarum duodecim', id est in Christo victoria mundi acquisita per duodecim apostolos. Vel 'in capite', in principio Ecclesiae eadem corona.“

Menegaudus (f. 44b, 45)

„... 'mulier amicta sole', id est ecclesia undique circumsepta divinitate capitis sui Christi, 'et luna' id est variatio terrenorum erat 'sub pedibus', id est sub affectibus 'eius', quia omne terrenum conculcabat. 'Et in capite ejus' mulieris erat 'corona duodecim stellarum', id est victoria duodecim apostolorum, doctrina quorum et exemplo triumphat ecclesia mundum. Vel 'in capite ejus', id est in Christo qui caput est ecclesie erat 'corona duodecim stellarum', id est erant duodecim apostoli, quasi corona undique dans lucem capiti suo.“

Wieder verarbeiten Gl.-Komm. und Menegaudus die Glossen unabhängig voneinander. Man beobachte besonders, wie der Gl.-Komm. die aus Beda und Haimo hergeleiteten Glossen 5 und 6 zusammenfügt, indem er 6 (ord.) mit dem ersten Glied von 5 (int.) verbindet. Menegaudus hält sich zunächst allein an 6 und geht dann, mit einem hier sinnlosen „vel“, zum ersten Glied von 5 über, indem er das zweite Glied fallen läßt. So entsteht eine recht unbeholfene Wiederholung.

4. Die scholastische Verarbeitung der Glossen

(Richard von St. Victor).

Die Erforschung der Ap-Exegese wirft einmal ein schmales Licht in die Dunkelheit jener ältesten Zeiten exegetisch-theologischer Hochschularbeit. Es ist gewiß, daß die Schule von Laon die Bibelstudien damals mächtig gefördert hat. Die weitere Ap-Erklärung des 12. Jahrhunderts war hier auf ein neues Fundament gestellt. In der Folgezeit entstanden Kommen-

tare im eigentlichen Sinne auf Grund der Glossen. Vielleicht hielt man sie lediglich als literarisches Dokument ohne den begleitenden Unterricht von Laon für schwer verständlich, vielleicht hat dieser Umstand unter anderem zur Ausarbeitung neuer Kommentare angeregt. Gilbert de la Porrée, der schon in Laon „coram suo magistro Anselmo“⁸² mit eigenen exegetischen Arbeiten und Vorlesungen beschäftigt war, beurteilte jedenfalls die Glossierweise des magister Anselm als nicht ausreichend. Wir hören von ihm: „Considerato quippe magistri Anselmi Laudunensis glossandi modo, quod videlicet nimia brevitare non nisi ab exercitatis in expositionibus patrum posset intelligi, glossam prolixiorum eoque evidentiorum fecit. Exposuit itaque continuatim Psalterium, Epistolas Pauli, Evangelium Joannis“⁸³. Den Exegeten der späteren Jahrhunderte galt Gilbert als expositor auch der Ap. Denn in den Bibelhandschriften war ein prologus (oder introitus) Gilberti (Pictaviensis) in Apocalypsim überall verbreitet.⁸⁴ Dieser introitus stand in einer Reihe mit den übrigen Prologen zu den einzelnen Büchern der Vulgata und wurde daraufhin in den Kommentaren seinerseits ausgelegt. So schon in der Postille des Hugo a S. Caro (gest. 1264),⁸⁵ wiederum in der fälschlich dem Albertus Mag-

82. Cod. coll. Ball. Oxon. 36, f. 144 D, zit. bei R. L. Poole, *Illustr. of the Hist. of med. Thought and Learning*, London (1920²) S. 114, A. 32.

83. *Ibid.*; Appendix zu Heinr. v. Brüssel, *De script. eccles.*, cap. 8, bei J. A. Fabricius, *Bibl. eccles.*, Hamburg 1718. Ganz ähnlich sagt Herbert von Bosham über die Glossenwerke seines Lehrers Petrus Lombardus zu Psalmen und Paulinen: „... solum ob id facta, ut antiquioris glosatoris, magistri videlicet anselmi laudunensis, brevitatem elucidarent obscuram“. (Vorrede zu Herberts Bearbeitung der Psalmenglossen, hg. von H. H. Glunz, a. a. O. S. 343).

84. S. Berger, *Les préfaces* . . . , S. 69. Vgl. z. B. die Bibelhandschriften der Univ.-Bibl. Lpz. 30 (13. Jahrh.); 2, 29, 33 (15. Jahrh.) (Katal. von R. Helssig). Die ältesten der von Berger genannten Hss. mit dem Gilbert-Prolog gehören erst der Mitte des 13. Jahrhunderts.

85. Bd. 7 der Kölner Ausgabe (1621). Die Bibel-Postille dürfte schon in Hugos Pariser Dozentenjahren (1230—38) entstanden sein (J. Schmid im *Lex. f. Th. u. K.*² 5, 177). Hugo sagt: „Huic igitur operi (nämlich der Ap) premisit Prologum Gilbertus, qui hunc librum exposuit, ubi omnia prenotantur, que solent in librorum initiis inquiri“ (S. 364). Das ist das

nus zugeschriebenen Bearbeitung dieser Postille,⁸⁶ aufs neue in der Postille des Nikolaus von Lyra,⁸⁷ und noch öfter.⁸⁸ Der Prolog ist nach den Prothemata des Glossenwerkes gearbeitet⁸⁹ und deutet am Schluß einen dem Schema der glossa ordinaria entsprechenden Aufriß der Ap an. Wahrscheinlich ist also auch der Kommentar, dem der Prolog ursprünglich vorangestellt war, mit Hilfe der Glossen geschrieben — wenn es diesen Kommentar überhaupt je gegeben hat; er ist jedenfalls bis heute nicht wieder aufgetaucht und muß schon im MA verschollen gewesen sein.⁹⁰

älteste unter den Zeugnissen für einen Gilbert-Kommentar, die mir bekannt geworden sind (ohne „Pictav.“!). Hugo hat aber sichtlich gar nicht den Kommentar, sondern auch schon nur den Prolog gesehen, und zwar in einer Hs. der Ap selbst. Der Zusatz „qui . . . exposuit“ könnte eine bloße Vermutung aussprechen.

86. Ausgabe der Werke des Albertus Magnus, Lyon 1651, Bd. 11. Über den Irrtum in der Zuschreibung I.-M. Vosté, *Angelicum* 9 (1932), S. 328 ff.

87. Antwerpener Bibelausgabe von 1634, Bd. 6, Sp. 1447 ff.

88. So z. B.: Heinrich van de Velde (gest. 1460), Berl. cod. theol. fol. 92 (Rose 560), ferner Wien 4211, 2 (Denis I, 1 Sp. 324 f.).

89. Am Anfang ist Proth. 2 benutzt, dann Proth. 3 und 4. Der Verfasser sucht sich aus Proth. 4 heraus, was er gebrauchen kann, ohne sich an die dort gegebene Ordnung zu halten. Er führt die knappen Andeutungen seiner Vorlage klarer und breiter aus und bringt alles in einen besseren Zusammenhang.

90. Die *Hist. litt. de la France* (XII, S. 473) kennt den Druck einer Kompilation alter Ap-Kommentare (Paris 1512), die auch den Kommentar des Gilbert verwenden soll. Diese Kompilation ist der Ap-Kommentar des (Franziskaners?) Mylyton, den Val. Rose auf Grund des Berl. cod. theol. fol. 90 (Rose 412) beschrieben hat. Wenn Gilbert hier in der Vorrede unter anderen Auslegern der Ap genannt wird, so bedeutet das nur, daß Mylyton wie Andere von Gilbert als expositor der Ap wußte. Der Berliner cod. enthält übrigens auch den Gilbert-Prolog: „Omnes qui pie volunt vivere . . .“. Die in der Literatur mehrfach nachgesprochene Angabe der *Hist. litt.* führt also auch nicht auf den Kommentar selbst. — Die sonst noch bekannt gewordenen Spuren enden ebenfalls nur bei dem vertrauten Prolog: im Besitz der Univ.-Bibl. Lpz. findet sich der Ap-Kommentar eines Gilbertus cod. 144 (= 141). Die Zuschreibung ist irrig, es handelt sich um die Postille des Ps.-Albertus (vgl. den Katalog von R. Helsing). Eben die gleiche Postille steht auch in der von A. Landgraf (*Z. f. kath. Theol.* 54 (1930), S. 181, A. 2) erwähnten Florentiner Handschrift,

Auch Theologen, die nicht mehr wie Gilbert die Vorlesungen Anselms gehört hatten, haben das Laoner Glossenwerk als Grundlage, ja sogar als ausreichende Grundlage für die Ausarbeitung eines Kommentars benutzt. Richard von St. Victor (gest. 1173)⁹¹ schreibt (vor 1150) eine Ap-Auslegung, die sich, um die autoritative exegetische Tradition zu erreichen, ganz und gar auf die Glossen verläßt.⁹² Dieser Kommentar ist ein so hervorragender Repräsentant der französischen Exegese des 12. Jahrhunderts, daß es sich lohnt, ihn näher zu untersuchen.

Richard schickt einen Prolog voraus, in dem er sich an einen *frater* wendet, der ihn um die Auslegung der Ap gebeten hat. Warum verweist er den Bittenden nicht einfach an die bewährten älteren Kommentare? Vielleicht hat er die Arbeiten des Beda, Haimo, Primasius usw. gar nicht gekannt, wußte also nur von den Glossen und war wie Gilbert der Meinung, sie seien in ihrer vorliegenden Form unbefriedigend und nicht ohne weiteres verständlich. Jedenfalls hat es ihm ferngelegen, der tradierten Exegese ihrem Inhalte nach etwas abbrechen oder hinzufügen zu wollen. Wie Bruno hält er sich an die „*Patrum et sanctorum doctorum traditio*“.⁹³ Und eben diese ist ihm in den Glossen zugäng-

so daß die Hoffnung, von hier aus den gesuchten Gilbert-Kommentar zu entdecken, sich wiederum nicht erfüllt. Die Leipziger und Florentiner Handschriften der Postille des Ps.-Albertus enthalten im Unterschied vom Lyoner Druck den oben mitgeteilten Satz des Hugo a S. Caro „*Huic igitur operi . . .*“, und zwar in einer nur wenig veränderten Gestalt. Die offenbar immer nur auf das Vorhandensein des Prologs gegründete Annahme, Gilbert habe auch einen Kommentar zur Ap geschrieben, wurde so von je her als eine Selbstverständlichkeit verbreitet. Auf Grund des dargestellten Befundes läßt sich übrigens noch nicht einmal mit Gewißheit sagen, ob jener Prolog von Gilbert de la Porrée oder von einem anderen der zahlreichen Gilberti des 12. Jahrhunderts geschrieben wurde.

91. Manitius III, S. 118 ff. C. Ottaviano, Riccardo di S. Vittore; la vita, le opere, il pensiero (Memorie d. R. Accad. naz. dei Lincei, Cl. d. scienze mor., stor. e filol. Vol. 4 (1931), S. 411 ff.). Zur Datierung: S. 446 (534)

92. MSL 196, 683 ff.

93. MSL 196, 749 C, vgl. 808 D. Im ersten Prolog sagt Richard: „*. . . nobis gratiam non damus, sed Deo, de cuius dono, et sanctis doctoribus, de quorum plenitudine haurimus, quae propinamus*“ (683).

lich.⁹⁴ Gleich im Prolog zum 1. Buch folgt er einem Prothema des Glossenwerkes,⁹⁵ und im Kommentar selbst finden sich überall die Erklärungen sowohl der ord. wie der int. — oft in wörtlicher Übereinstimmung —, aber doch nur als die Elemente einer im ganzen außerordentlich frei und selbständig geführten Auslegung. Dieser Kommentar ist mehr als doppelt so umfangreich wie der Glossenkommentar von Laon. Stoffliche Vermehrung entsteht u. a. durch das Eindringen dogmatischer Untersuchungen, die zuweilen zu exkursartiger Länge anwachsen.⁹⁶ Die alten Kommentare kennen so etwas nicht. Richard zeigt sich hier als der Schüler einer vorwiegend nicht mehr exegetisch, sondern systematisch interessierten Theologie.

Namentlich zitiert hat er nur einen einzigen Autor, der aber nicht als Ap-Ausleger in Frage kommt: den Dionysius Areopagita. Darin verrät sich der Victoriner. Richard breitet am Eingang, ehe die Auslegung beginnt, eine Theorie der visiones aus und hält sich dabei an eine Kette von Zitaten aus der Hierarchia caelestis des Ps.-Dionys.⁹⁷ Auch im Verlaufe der Ausle-

94. Während im allgemeinen ganz unverkennbar die Glossen zugrunde gelegt sind, scheint Richard gelegentlich den Glossenkommentar eingesehen zu haben. Hier findet sich z. B. eine bei Richard mit „Alii dicunt . . .“ angeführte Erklärung (726 A = MSL 162, 1511 C), die in den Glossen fehlt. Zu ‘in dominica die’ (Ap 19) bringt Richard die gl. ord. nicht in ihrer ursprünglichen, sondern in der eigentümlich veränderten Formulierung des Glossenkommentars (während die ursprüngliche Formulierung bei Martin von León wiederkehrt). Da wir über Einzelheiten des Textes der Glossen schlecht unterrichtet sind, verbieten sich quellenkritische Behauptungen hier, wenn sie nicht auf dem Boden eines reichen Materials stehen. In diesem Falle ist die Entscheidung der Frage ja auch ohne Bedeutung, denn der Glossenkommentar wäre nicht eine zweite Quelle, sondern nur die ohne Zweifel benutzte eine Quelle in anderer Form. Die voranselmischen Kommentare scheint Rich. nicht benutzt zu haben, was die Annahme, daß er sie gar nicht gekannt hat, wahrscheinlich macht.

95. 685 C, nach dem 3. Proth.

96. Z. B. 690 ff über malitia und luxuria, 697 f über die drei Arten des Herrschens, 789 f über vanitas mutabilitatis, 837 über liberum arbitrium, 883 über gratia.

97. 687 ff., die Auslegung beginnt erst 690 B. 759 A ist Ps.-Dionys noch einmal zitiert. Zu 688 D ff vgl. de cael. hier. MSG 3, 143, zu 689 B ff MSG 3, 145.

gung macht sich der Einfluß des Areopagiten gelegentlich bemerkbar, z. B. in den zu Ap 1₁₄ entwickelten Gedanken über den Unterschied von Menschen- und Engelnatur.⁹⁸ Für den Satz 'et facies eius sicut sol lucet in virtute sua' (Ap 1₁₆) interessiert sich Richard besonders, weil er hier auf die „immensa et aeterna claritas incomprehensibilis atque ineffabilis divinitatis“ hinweisen kann. Wie unerhört muß sie sein, wenn Johannes schon die höchsten Ausdrücke erschöpft, um die Herrlichkeit nur der similitudo der verklärten Menschheit des Gottessohnes zu schildern!⁹⁹ Reinster Glanz von überwältigendem Licht ist nur ein Schatten von Gottes unsichtbarer unfäßlicher Majestät. Es ist ein Zeichen der Schwäche des Menschenauges, daß es der Hilfe anschaulicher Bilder und Gleichnisse bedarf¹⁰⁰ -- solche und ähnliche Äußerungen enthüllen das Erkenntnisinteresse des Mystikers.

Was diesen Kommentar vor den andern ganz besonders auszeichnet, ist die kristallklare Disposition und die Sauberkeit und Durchsichtigkeit ihrer Durchführung. Die Arbeiten der Exegeten von Fach, wenn man so sagen darf, Bruno und Rupert verlieren schon äußerlich viel an Übersichtlichkeit durch ein Gestrüpp von Bibelzitaten, das den fortschreitenden Gedanken begleitet. An solchen Zitaten fehlt es bei Richard — wie in den Glossenkommentaren — fast ganz. Die zünftige ältere Exegese hätte das vielleicht für einen Mangel gehalten, aber dieser Mangel bringt einen Gewinn an rationaler Klarheit. Weitschweifigkeiten sind vermieden, Richard versichert des öfteren, man könne die gerade erörterte Stelle noch viel genauer und tiefer auslegen, der Leser müsse das auch tun, er aber wolle sich möglichst kurz fassen, „brevitate namque in spatio et paucitate in numero memoria gaudet“.¹⁰¹ Er hat nicht den Ver-

98. 706/07. Die Deutungen: 'lana' = natura humana und 'nix' = natura angelica sind der Tradition gegenüber neu.

99. 709/10.

100. Vgl. 692 f.

101. 860 A, vgl. 712 C, 779 C. Das hat ihn nicht abgehalten, eine bei seinen Vorgängern nicht übliche Art von Zusätzen zu machen, die allerdings gerade dazu beitragen, die Zusammenstraffung der Teile und des Ganzen zu fördern: er schließt jedes Kapitel (ab lib. I, c. 5) mit einer

such gemacht, die überlieferte Disposition durch etwas Eigenes zu ersetzen, an der Geltung der durch die Glossen verbreiteten, auf Beda zurückgehenden Einteilung hat er nicht gerüttelt. Aber innerhalb des gegebenen Rahmens versucht er weiter zu klären. Die 7 Bücher seines Kommentars — jedes Buch entspricht einer Vision — teilt er in Kapitel ein.¹⁰² Das ist zwar nicht ein Distinguieren auf ganz unvorbereitetem Boden, denn dieser Einteilung liegt die Kapitelordnung des Textes zugrunde.¹⁰³ Richard ist jedoch, soviel wir sehen, der erste Exeget,

knappen Zusammenfassung des Inhaltes. Dabei teilt er die 7 Sendschreiben in „*distinctiones*“ (oder „*divisiones*“) ein. Für die Kapitel der Hauptvisionen gibt er jedesmal am Ende eine Zusammenstellung der allegorischen Gleichungen in kürzester Form. Ebenso beschließt er jedes seiner 7 Bücher mit einem Überblick über den Inhalt. Und ganz am Ende fügt er als Schlußstein eine „*generalis recapitulatio septem visionum*“ an. Dieser Schlußübersicht entspricht ein vorausschauender Überblick am Anfang: „*generalis sententia de septem visionibus sacris*“ (lib. I, c. 3), und den Schlußzusammenfassungen der einzelnen Bücher entsprechen orientierende Prologe am Anfang eines jeden Buches. In dem allen offenbart sich Richards Bemühen, sich — noch viel schärfer als Bruno — den Zusammenhang klar zu machen, in angespannter Wachheit immer den Aufbau des Ganzen im Auge zu behalten. — Für Richards Freude am distinguere noch ein anderes Beispiel: er gibt seiner Erklärung des *similis Filio hominis* folgende Ordnung: Ap 1₁₃ „*de habitu*“; 1₁₄, 15 „*de forma*“; 1_{16a} „*de potentia*“; 1_{16b} „*de gloria*“ (706 C, 708 A, 709 A, D).

102. Meist 8 oder 9, je einmal 10 und 11.

103. Das kann man natürlich nur — wenngleich mit hoher Sicherheit — vermuten, denn Richards Texthandschrift kennen wir nicht. Sie mag eine 48 Kapitel-Teilung gehabt haben, wie sie in frühmittelalterl. Hss mehrfach vorkommt (s. J. Haußleiter, *D. lat. Ap d. alten afrikan. Kirche* . . (1891), S. 195 ff.). Hat Richard nicht den glossierten Text, sondern neben einer einfachen Text-Hs den Glossenkomm. zur Hand gehabt, so könnte er daraus die Kapitelzerlegungen übernommen haben. Die 61 Textabschnitte seines Komm. stimmen nämlich mit den 91 des Gl.-Komm. meist überein, von den Zusammenziehungen abgesehen. Oft kann er aus dem Kap. des Textes einfach das Kap. des Kommentars machen, oder er zerlegt die Textkap., oder er faßt einmal mehrere für ein Kap. des Komm. zusammen. Die Zerlegungen nimmt er wie der Gl.-Komm. bei den 7-er Reihen vor, um für jedes Siegel, jede Posaune, jede Schale ein Kap. zu bekommen. Aus dem gleichen Grunde ist er zu Zu-

der sich mit der Bedaschen Großdisposition nach Visionen nicht mehr begnügt, sondern darüberhinaus noch kleinere Konstruktionseinheiten sucht.

Da er in Prologen, in Zusammenfassungen, im Text des Kommentars reichlich Auskunft gibt, läßt sich ohne Mühe erkennen, wie er seine Einteilungen meint, wie er den Aufbau der Ap versteht. Ähnlich Bruno hat er sich über die Ordnung der Rekapitulationen Gedanken gemacht. Nach seiner Meinung wird viermal der Zeitraum „ab exordio Ecclesiae nascentis usque in finem temporis“¹⁰⁴ beschrieben, nämlich in der zweiten Vision (die 7 Siegel), der dritten (die 7 Posaunen), der vierten (das Weib, der Drache und die Tiere) und der fünften (die 7 Schalen). Die erste Vision (7 Gemeinden Asiens) ist ihm weniger wichtig und geheimnisvoll als die folgenden.¹⁰⁵ Diese 5 Visionen haben ein Gemeinsames: „maxime pertinent ad cursum temporis praesentis“. Im Gegensatz dazu gilt von den beiden letzten: „magis pertinent ad statum aeternitatis“. Denn in der 6. Vision handelt es sich um die „aeterna damnatio malorum“, in der 7. um die „aeterna beatitudo bonorum“.¹⁰⁶ So möchte sich Richard das Grundschemata der Ap vorstellen. Doch er kann sich nicht verhehlen, daß es nicht ganz stimmt, daß sich nicht genau zwei Teile, einer für den zeitlichen cursus und einer für den ewigen status, unterscheiden lassen. Darum hat er schon vorsichtig „maxime“, und „magis“ gesagt. In der 6. Vision ist ganz am Anfang von Christus die Rede, und nach der Schilderung des Gerichts springt die Vision zum Anfang zurück,¹⁰⁷ um die Fesselung des Satans für die „1000 Jahre“ der Kirche zu zeigen. Das sind also eigentlich

sammenfassungen genötigt beim 6. Siegel, der 6. Posaune und der 7. Schale. Hier entstehen unförmig große Kap. Inhaltlich unglücklich fällt auf diese Weise die Erklärung der 7. Schale aus, weil Richard sich an die Visions-einteilungen der Glossen hält und dadurch den ersten großen Abschnitt über die Hure Babel (Ap 17) mit in die letzte Schalenvision hineinzieht.

104. 887 A.

105. 743 C.

106. 839 A.

107. „deinde iterum redit“ (839 A, vgl. 702 A, 853 B).

zwei Rekapitulationen, Beschreibungen des *cursus temporis*. Aber die Feststellung, daß immerhin das Schwergewicht vorher im *cursus* der Zeit und jetzt im *status* der Ewigkeit liegt, verliert durch Ausnahmen für Richard nicht ihren Wert. — Die Rekapitulationen läßt er wie Bruno mit den Visionen zusammenfallen. Aber mit der Durchführung des *cursus temporis* von Christus bis zum Ende in einer Vision nimmt er es chronologisch nicht genau, er fixiert ja fast nichts in der konkreten Geschichte, sondern bleibt im abstrakten Raum der Dogmatik. Und wenn ihm einmal der Verstoß gegen das noch so ungefähre chronologische Fortschreiten gar zu arg erscheint, so umgeht er die Verlegenheit durch die Annahme eines Exkurses.¹⁰⁸ Die Ähnlichkeit seiner Intentionen mit denen des Bruno und die Ähnlichkeit der Schwierigkeiten, in die sie hineinführen, ist bei dem allen evident.

Gerade ihm, der immer auf das Ganze sah, mußte auffallen, daß in der überlieferten Auslegung die verschiedenen Rekapitulationen ziemlich beziehungslos nebeneinander lagen. Er hat sich bemüht, diese Beziehungslosigkeit zu beheben und sorgfältig auf die „consonantia“¹⁰⁹ der Visionen geachtet. Am Anfang seiner Erklärung zur 3. Posaune macht er auf die Parallelität der 7 Siegel und 7 Posaunen aufmerksam. In beiden Reihen bezieht sich 1. auf den ersten *ordo praedicatorum* (die Apostel), der den Juden predigt, 2. auf den zweiten *ordo*, zu dessen Zeit die heidnischen *persecutores* die Christenheit quälen, 3. auf den dritten *ordo* und die *haeretici*, 4. auf den vierten *ordo* und die *hypocritae* (*falsi fratres*). Bei 5. läßt der Text die *consonantia* nicht zu, denn in der Siegelreihe folgt hier als unterbrechende *consolatio* die Märtyrerbitte, während die 5. Posaune auf eine Zusammenfassung der vorher gezeigten teuflischen

108. So versteht er Ap 10₁—11₂ und stellt die Rückleitung in den unterbrochenen Gedankengang auf folgende Weise her: „Postquam superius ad electorum consolationem aeternitatem promisit et sanctum Joannem de praedicatione recipienda certificavit, iterum ad materiam suam redit et tribulationem sub Antichristo futuram adhuc describens subiungit de Elia et Enoch . . .“ (792 B).

109. 781 B.

Mächte gedeutet werden kann. In 6. — die Verfolgungen des Antichrist — und 7. — *finis saeculi* — ist die Parallelität wieder erreicht. Auch die Folge der 7 Schalen hat Richard in die *consonantia* einzufügen versucht, für die 1. bis 3. ist ihm das auch gelungen, aber die 4. bezieht er schon auf die Antichristzeit, damit ist die Übereinstimmung preisgegeben.

Wie steht es mit diesen Dingen in Richards Vorlage, den Laoner Glossen? Richard hat sich in der Siegelreihe an die *gl. ord.* angeschlossen, ebenso in der Reihe der Posaunen. Bei den 7 Schalen fand er den oben geschilderten Widerspruch zwischen *ord.* und *int.* Die *int.* bezieht 1. auf den *primus ordo praedicatorum* und ist von 4. an beim Antichrist, im übrigen bleibt sie ziemlich unbestimmt. Die *ord.* will alle Schalen auf die Antichristzeit beziehen, ist aber im einzelnen auch nicht sehr deutlich. Daraufhin hat Richard geglaubt, für die drei ersten Schalen seine schärfere Fassung durchsetzen zu können. Bei 4. hat er sich der *int.* unterworfen, obschon ihre Deutung seinen Plan zerstörte. Daß er überhaupt versucht, gegen die *gl. ord.* die Schalenvision noch dem *cursus temporis* zuzuordnen, erklärt sich allein aus jenen nachgetragenen Interlinearglossen zur ersten Schale. Offenbar waren diese Glossen schon nicht mehr-als Eindringlinge zu erkennen. Die *gl. ord.* deutet ausdrücklich nur die 2. bis 4. Vision auf den Zeitenlauf und schon die 5. samt den beiden letzten Visionen auf die „ultima tempora“,¹¹⁰

Richard steht mit seinem Konsonanzverfahren in der Linie einer sich allmählich verschärfenden Ordnungsenergie, die eine ganz eigene Erscheinung der mittelalterlichen Auslegung ist. Die patristische Exegese hatte an der Ordnung der 7-Reihen kein Interesse, ihr lag seit Tychonius vielmehr daran, gegen die 7-Teilung die Einheit durchzusetzen. In jedem Abschnitt dieser Reihen ist von der einen Kirche oder von dem einen *corpus diaboli* die Rede. So interpretiert Primasius. Nur beim 6. Siegel¹¹¹ und bei der 6. Posaune läßt er die Beziehung auf die *novissima persecutio* deutlich heraustreten.

110. Einleitung zu Ap 15.

111. Das 7. Siegel bezeichnet den Anfang der ewigen Ruhe.

Eine ganz neue Intention gewinnt die Auslegung der Reihen bei Beda. Er hat überhaupt, ohne der Tradition widersprechen zu wollen, das Interesse an Ordnungen in die Ap-Erklärung hineingetragen. Er schafft die erste klare Disposition, er sieht auch die 7-Reihen unter dem Gesichtspunkt einer Ordnung. Ansätze und Möglichkeiten, die er bei Primasius findet, nutzt er aus, um die jeweiligen 7 Stufen nun gerade zu differenzieren und zueinander in eine sachliche Beziehung zu setzen. Das 2.—4. Siegel z. B. bestimmt er als *triforme bellum*¹¹² gegen die Ecclesia, und die Posaunen differenziert er im Sinne der Vierteilung des *corpus diaboli* nach Tychonius.¹¹³ Das gleiche Ordnungsinteresse beherrscht die gl. ord. Der Stufenbau des Beda wird teils übernommen, teils noch weiter ausgeführt, Widersprüche

112. MSL 93, 146 D. Die Siegel- und Posaunenreihen sind bei Beda in folgender Weise bestimmt:

Siegel	Posaunen
1. decus Ecclesiae primitivae	Predigt der Hölle Strafe
2. } (triforme bellum	Der Teufel aus der Ecclesia vertrieben
3. } gegen die Ecclesia)	falsi fratres haeretici (!)
4. } haeretici	falsi fratres (!)
5. gloria der Sieger	verschärfter Angriff der Ketzer, der Vorläufer des Antichrist
6. Antichristzeit, novissima persecutio	Antichristzeit
7. kurze Ruhe nach der Vernichtung des Antichrist	dies iudicii

Auf die Konsonanz ist also noch wenig geachtet. In der gl. ord. ist das 3. Siegel auf die Ketzer und das 4. auf die falschen Christen bezogen. Dadurch ist die Konsonanz mit der Posaunenreihe in diesen Gliedern schon hergestellt.

113. Diese Vierteilung wird von Autpertus (a. a. O., S. 498 E) in folgender Weise wiedergegeben: 1. Ketzer, 2. Juden, 3. Heiden (1—3 außerhalb der Kirche), 4. falsi Christiani (innerhalb der Kirche). Stellt man 1. hinter 3., so bekommt man die ersten 4 Glieder von Richards Reihe.

zwischen Bedas Reihen werden schon ausgeglichen. Auch das Interesse an der chronologischen Deutung der Stufen wird bei Beda und wieder bei Anselm wach, wenigstens für 5—7; 1—4 haben sie sich noch nicht als streng aufeinander folgend gedacht.

Die ursprüngliche Interesselosigkeit gegen solche Ordnungen hat auf jener anderen Linie der Tradition fortgewirkt, die von Primasius über Autpertus zu Haimo führt. Auf diese Weise kommt es bei Haimo zu seiner ganz unklaren Disposition, und auf die gleiche Weise fehlt ihm noch ebenso wie dem Primasius die Absicht einer Differenzierung und chronologischen Ordnung innerhalb der 7-Reihen. Auch Bruno hat (dem Haimo folgend) nicht an eine Stufenordnung gedacht.

Die im großen und ganzen homogene Auslegungstradition, von der Patristik her (Hieronymus und Tychonius) dank der Überlegenheit des Tychonius nur unwesentlich gespalten, hat sich also am Eingang des Mittelalters noch einmal ein wenig differenziert, indem sie über Autpertus ungebrochen weiterläuft, dagegen bei Beda eine neue auf Gliederung und Ordnung gerichtete Tendenz in sich aufnimmt. Die Ordnungsenergie der Beda-Tradition kommt nun bei Richard zu gesteigerter Intensität.¹¹⁴ Er hat aus dem Interesse an der Konsonanz, das in der Autpertus-Tradition (z. B. bei Bruno und Rupert von Deutz) gänzlich fehlt, einen Programmpunkt der Auslegung gemacht. Die Stufen der 7-Reihen werden durch seine betonte Parallelsetzung scharf markiert, der *cursus temporis* gewinnt für den Überblick an Formung. Denn auch die Stufen 1—4 werden von Richard jetzt deutlich als eine zeitliche Folge verstanden, was durch die Parole „*ab exordio nascentis Ecclesiae usque in finem mundi*“¹¹⁵ ja auch recht nahe lag. Von der Verfolgungszeit

114. Für die Vision vom Weib und von den Tieren, die zwischen Posaunen und Schalen steht, bemüht er sich auch um eine Art von paralleler Chronologie, vgl. 803 D, 815 C.

115. 760 D. Von den 7 Visionen sagt Richard hier: „... et non simul et semel, sed secundum dispositionem et apertionem sigillorum et processum temporum paulatim et succedenter praedicta compleri et occulta manifestari multiformiter ostendunt.“

der zweiten Stufe sagt er: „a tempore Neronis incoepit, et usque ad tempus Constantini Magni non quievit“.¹¹⁶ Die Ketzerei der dritten Stufe „maxime a diebus Constantini Magni et sequentium imperatorum temporibus pullulavit“.¹¹⁷ Damit ist auch schon eine Abgrenzung der Stufen in der konkreten Geschichte angedeutet.

Wir werden auf die 7-Stufen-Ordnung noch einmal zurückkommen müssen. Hier soll das Bild von Richards Kommentar zunächst vervollständigt werden. Für Richard entstand noch ein weiteres Problem, vor dem ihn seine Vorlage im Stiche ließ. Er hat sich gefragt, warum denn der gleiche Zeitraum von Christus bis zum Ende nicht einmal, sondern viermal beschrieben wird. Da er gerade die Übereinstimmung der Rekapitulationen betont hatte, mußte er auf diese Frage stoßen. Die Auskunft, daß die Wiederholungen mit verschiedenen „Figuren“ „lectorem magis exerceant“,¹¹⁸ genügte ihm noch nicht. So hat er versucht, die Rekapitulationen irgendwie zu differenzieren. Er erreicht das durch die Annahme eines Wechsels im Zweck der Darstellung: die Siegelvision wendet sich an die doctores, die durch lectio und meditatio in das Verständnis eindringen, die Posaunenvision ist für die auditores bestimmt, die durch doctrina und praedicatio belehrt werden.¹¹⁹ „Sed quia boni cognitio vel eius praedicatio nihil prodest, nisi bona actio sequatur,“ darum folgt nun die Vision vom gebärenden Weibe, „qua sanctae labor Ecclesiae, ut bonum auditum in fructum bonae actionis producat, declaratur“.¹²⁰ Diese drei Visionen beziehen sich auf die boni, die folgenden beiden (5 und 6) dagegen auf die mali, und zwar zeigt die 5. die poena temporalis, die 6. aber die poena perpetua,¹²¹ Differenzierungen, die nicht mehr den Zweck, sondern den Inhalt betreffen. Die 5. Vision mit der poena temporalis gehört noch zu den Darstellungen des cursus temporis praesentis. Mit der 6., die keine Rekapit-

116. 763 D.

117. 765 D.

118. 781 A.

119. 798 A.

120. 886 C, vgl. 818 D.

121. 819 A, B.

tulation mehr bringt, sondern schon den status aeternitatis¹²² zeigen soll, hört das Problem der Wiederholungen auf. [Der Epilog hebt noch einmal die Gegensätzlichkeit hervor, mit der in der 6. Vision die *malorum damnatio*, das Schicksal der *civitas diaboli*, und in der 7. die *iustorum glorificatio*, das Schicksal der *civitas Dei*,¹²³ geschaut werden.]

Dieses Bemühen, die Ap so einsichtig und so durchsichtig wie möglich zu machen, gibt Richards Kommentar das eigentümliche Gesicht. Mehr am Rande ist noch auf etwas anderes hinzuweisen, was sich mit dieser rationalen Klarheit verträgt, obschon es ein wenig merkwürdig daneben aussieht: auf Richards Unbefangenheit gegenüber vulgären Höllenvorstellungen und apokalyptischen Mythologemen. Gerade darin zeigt sich seine Entfernung von den alten Quellen. „In hac autem revelatione nihil historicum est accipiendum“,¹²⁴ sagte Haimo im Sinne des Tychonius. Richard scheint davon nichts mehr gewußt zu haben. Auch ein so zentraler Begriff des Tychonius wie „*corpus diaboli*“ — es bedarf hier eines kleinen Umweges — ist ihm nicht mehr geläufig. Er kennt nur die verbreiteten Begriffe „*universitas malorum*“, „*civitas diaboli*“. Während bei Tychonius der alten Gleichung: *Ecclesia* = *corpus Christi* die andere: *universitas malorum* = *corpus diaboli* gegenübergestellt wird, gebraucht Richard für die gleiche Parallelsatzung das ebenso alte Bild: *Christus (vir)* — *civitas Dei* (Jerusalem, mulier), und auf der andern Seite: *diabolus (vir)* — *civitas diaboli* (Babel, mulier).¹²⁵ Dieser Wechsel in der Verbildlichung ist von Bedeutung, weil das Bild von der Ehe, wie es Richard gebraucht, nicht mehr die unmittelbare Einheit von *diabolus* und *mali*, wie sie im Bilde des *corpus* liegt, vor Augen führt. Die Preisgabe dieser Einheit ermöglicht das Abgleiten in vulgäre Höllenvorstellungen, und zwar auf folgende Weise: in der Struktur der beiden Seiten des dualistischen

122. vgl. 843 D, 850 C, 852 B (Begründung eines Exkurses „ad cursum temporis“), 867 C (Erklärung einer Abweichung von der eigentlichen „intentio“ in 7).

123. 887.

124. MSL 117, 938 C.

125. 887.

Systems ist die Einheit der Kirche gesichert. Die Gläubigen in der Ecclesia lieben sich und Gott und sind darin eins. Die Einheit der civitas diaboli dagegen zerbricht an der Tatsache der „Verführung“. Im Mittelalter unterscheidet man gern seductores und seducti. Die Verführer, nämlich der Teufel und seine satellites, sind gewissermaßen die ursprünglich Bösen. Wenn der Teufel einen Menschen verführt, so will er ihn zwar gewinnen, aber er liebt ihn keineswegs; im Gegenteil, die Teufel freuen sich an der Qual der Verdammten. In diesem Sinne erklärt Richard den Schluß von Ap 17: wie sich Christus und die Heiligen über die gloria bonorum freuen, „ita diabolus et eius ministri gaudebunt de poena malorum“.¹²⁶ „Et ipsam (= universitatem malorum) igni concremabunt“, quia ipsi aeternum incendium ministrabunt“, die Teufel bedienen das Höllenfeuer. So sieht man es auf alten Bildern.¹²⁷

Die Prophezeiung von den beiden Zeugen (Elias und Henoch) versteht Richard ebenfalls anders als die Tradition. „Quia multa in his“, sagt er zu Ap 11₄₋₁₂ „... secundum litterae sensum intelligenda cernimus, idcirco levius exponendo pertransimus“.¹²⁸ Von den Schreckensprophezeiungen des 6. Siegels glaubt er wiederum, daß man sie „ad litteram“ verstehen könne.¹²⁹ — Diese Unbefangenheit gegenüber dem Litteralsinn zeigt sich ähnlich schon bei Menegaudus.¹³⁰ Der enge Kanal der

126. 836 D.

127. Daß die Teufel auf den Bildern die Menschen fressen, geht wohl auf die gleiche Stelle der Ap zurück: 'et carnes eius manducabunt', ebenso vielleicht die Nacktheit der Verdammten: 'desolatam facient illam et nudam'. Eine ähnliche Erklärung gibt Richard zu Ap 19_{17ff}. Der Engel in der Sonne ruft die Vögel zum Mahle, d. h. die Dämonen werden aufgefordert „ad comestionem damnatorum“ in der Hölle, „reprobi spiritus . . . in cruciatibus hominum delectantur . . .“ (851). (Zu Ap 19_{18b} sagt Rich.: „Haec ad litteram intelligenda sunt, non spiritualiter exponenda“.) Diese Erklärung stimmt mit der traditionellen Auslegung nicht überein.

128. 793 B, vgl. 792 D. Ähnliche Äußerungen: 841 D, 845 B, 856 D „Ista secundum litteram tantum (!) debent intelligi . . .“.

129. 769 C.

130. Die Bemerkung „ad litteram“ ist häufig bei Menegaudus. Hier findet sich z. B. auch die Sage von Alexander, der die wilden Völker Gog und Magog in den Schluchten nördlicher Berge durch eine gewaltige Mauer gefangen setzte (f. 67^b).

Glossen hat nicht die ganze Masse der Tradition hindurchgelassen. Auch die alte Verpönung des Litteralsinnes der Ap ist nicht bis zu Richard durchgedrungen. So hindert ihn nichts, wenigstens hier und da einmal die Apokalyptik des Wortverständnisses wieder freizugeben und Mythologeme der Höllenphantastik in die gelehrte Auslegung einzustreuen.

Als letztes Beispiel für die breite Wirkung der Glossen sei noch der Kommentar des Spaniers Martin von León (gest. 1221) genannt.¹³¹ Interessant an diesem Werk ist freilich nur seine Unzulänglichkeit. Es ist, obschon es ein Kommentar im eigentlichen Sinne sein will, nur eine Kompilation aus den Glossen.¹³² Daß diese Beschränkung hier nicht beabsichtigt wurde, beweist die ausgiebige Benutzung einer zweiten Quelle, des Haimo. Zuweilen ist die Zusammenarbeit recht ungeschickt.¹³³ Dieser spanische Priester ist noch ebenso unselbstständig wie die Gelehrten der karolingischen Zeit. Während aber Haimo damals nach nur einer Hauptvorlage schrieb und dabei etwas Verständiges und Verständliches zustande brachte, leidet Martins Kommentar an einem neuen, früher unbekannten Übel. Man hat nun schon so viele Jahrhunderte immer mit den gleichen Quellen gearbeitet, die Überlieferung ist nicht mehr aufgefrischt worden. Wenn da ein Exeget nicht wie Richard imstande ist, allein mit dem Extrakt der Glossen, von der ältesten Tradition durch die Spärlichkeit seiner Vorlage

131. S. Martini Legionensis . . . opera, Segoviae 1782—86, 4 vol. fol., danach MSL 208/09. Der Ap-Komm. MSL 209, 299 ff.

132. Auch der Prolog ist auf Grund der Glossen geschrieben, nämlich aus Stücken der Prothemata (3, 4 und 2) zusammengesetzt. Eine Untersuchung der Proth. und ihrer Benutzung in den Prologen des Gloss.-Komm. und des Gilbert, des Richard und des Martin ergibt, daß die Proth. 2, 3 und 4 sehr alt und als Bestandteile der Glossen schon in der Schule von Laon bekannt gewesen sein müssen. Proth. 3 und 4 gehen auf Haimo als Vorlage zurück. Von Proth. 3 wissen wir ja ohnehin, daß es in der Schule des Lanfranc entstanden ist.

133. Es kommt immer wieder vor, daß Martin einer abgeschlossenen Erklärung noch eine Notiz nachhinken läßt, die einen zurückliegenden Textteil betrifft. Ganz unzulänglich zusammengestückt ist z. B. der Abschnitt über Ap 1₁₀ (MSL 209, 303/04). — Gelegentlich scheint M. übrigens noch andere Kommentare eingesehen zu haben.

einigermaßen getrennt, etwas Neues zu schaffen, so kommt er durch die Inzucht der Überlieferung zu merkwürdigen Mißbildungen. Die Glossen gehen dem Inhalte nach auf Haimo zurück, und wenn einer nun wie Martin zu ihrer Ergänzung noch einmal Haimo benutzt, so kann dabei eben nichts Besseres herauskommen, als eine schlechte Variation des Haimo. Man wird darauf achten müssen, daß es gerade Spanien ist, wo die Glossen von Laon rund 100 Jahre nach ihrer Entstehung in so primitiver Weise benutzt werden.

Zu dem Kapitel von den zwei Zeugen¹³⁴ gibt Martin einen großen Exkurs über den Antichrist. Er hat ihn dem Traktat des Adso (10. Jahrh.)¹³⁵ entnommen. Und er beschließt seinen Kommentar mit einer eindringlichen Warnung an alle Gläubigen, die das Auftreten des filius perditionis erleben werden. Das ist immerhin etwas recht Eigentümliches. Hier offenbart sich das eigentliche Interesse des Verfassers an der Ap. Martin muß das Auftreten des Antichrist als nahe bevorstehend erwartet haben. Durch die Benutzung des Adso trägt er apokryphe Mythologie in die Auslegung hinein. Aber wieso das ungewöhnlich ist, wieso es dem Sinne der herrschenden Exegese ganz und gar nicht entspricht, das kann erst auf Grund einer genaueren Beobachtung des Inhaltes dieser maßgebenden Auslegung ganz deutlich werden.¹³⁶

134. Ap 11₂ff. (MSL 209, 359/61).

135. Abgedr. in: E. Sackur, Sibyllinische Texte u. Forschungen, Halle 1898.

136. Es ist unmöglich, in dieser Arbeit sämtliche Apokalypsenkommentare zu erfassen, die das 12. Jahrhundert hervorgebracht hat. Mancher von ihnen mag verschollen sein, dieser oder jener ist in Handschriften noch erhalten, mancher hat irgend eine Spur hinterlassen. Da schon die beschriebenen Kommentare gleiche Themen nur variieren, ist die Aussicht gering, daß sich anderswo noch etwas wahrhaft Bedeutsames finden ließe. Immerhin will ich hier zusammentragen, was ich über weitere Kommentare noch erfahren konnte:

An der Domschule zu Notre Dame in Paris war in den Jahrzehnten nach des Lombardus Tode Petrus Cantor (gest. 1197) einer der angesehensten Lehrer. Er schrieb Glossen zu vielen biblischen Büchern, die ausdrücklich nichts anderes darstellen sollen als knappe und durchsichtige Zusammenfassungen der gültigen exegetischen Ueberlieferung (F. S. Gut-

jahr, Petrus Cantor Parisiensis, Graz 1899, S. 52 ff). Seine Glossen zur Ap (Init. „Haec sola inter libros novi testamenti vocatur prophetia“, das Init. des 3. Proth. der Glossen!) sind erhalten in Paris Bibl. Nat. 15565 (Hauréau, Not. et extr. 5, S. 4 ff., vgl. 1, S. 72 ff.), ferner in Brit. Mus. Royal Ms. 10 C. V. — In den Hss. Chartres 288, Bibl. Mazarine 177, Arsenal 64 steht ein ganz kurzer anonymen Kommentar zur Ap (inc. „Micheas: Erit iste pax“), der nach Ansicht von Lacombe (a. a. O. S. 75, 79, 150) Stephan Langton zum Verfasser haben könnte.

Auch in England muß die Ap mehrfach kommentiert worden sein. Von dort reisen ja das ganze Jahrhundert hindurch die jungen Kleriker an die französischen Schulen und bringen Handschriften und Gelehrsamkeit mit nach Hause. Robert Pulleyn hält seit 1133 in Oxford exegetische Vorlesungen. Seine Auslegung der Ap hat nach J. Bale das Initium „Sopitam plerumque concupiscentiam“ (Scriptorum illustrium maioris Britannie, quam nunc Angliam et Scotiam vocant, Catalogus, 1557, S. 192). Die Vita des Robertus Pullus erörtert Blumetzrieder (Z. f. Kg. 53, 1934, S. 141 ff.). Danach gehört Robert in den Zusammenhang der Schule von Laon. — Der Zisterzienser Gilbert von Hoyland (gest. 1172), Abt von Swineshead (Diözese Lincoln), ist bekannt als Fortsetzer der Sermones des heiligen Bernhard über das Hohelied (MSL 184, 11 ff.). Er soll eine Ap-Auslegung geschrieben haben, die nach dem Zeugnis des Augustiners John Boston, der zur Zeit Heinrichs IV. englische Bibliotheken durchforschte, in dem Zisterzienserkloster Newminster zu finden war (Thom. Tanner, Bibliotheca Britannico-Hibernica (London 1748), S. XXXI). Boston beruft sich bei seinen Angaben über Gilbert v. H. auf den „Catalogus librorum Angliae“, d. h. auf eine Bestandsaufnahme englischer Klosterbibliotheken durch Franziskaner schon des 14. Jahrhunderts (s. P. Lehmann, Literaturgeschichte im MA, Germ.-Roman. Monatsschr. 4, 1912, S. 569 ff. und 617 ff., bes. S. 627 ff.). — John Bale (S. 214) nennt ferner einen Ap-Komm. des Robert v. Cricklade (Robertus Canutus, 1159 Kanzler in Oxford, Dict. of Nat. Biogr. 48, 368 f.): „Revelatio quae Graece dicitur.“ — Leland, der Antiquarius Heinrichs VIII., sah in der Bibliothek von Bridlington (Yorkshire) einen Ap-Kommentar des Robertus Scriba, der dort seit c. 1160 vierter Prior war (J. Lelandus, Commentarii de scriptoribus Britannicis, ed. Ant. Hall, Oxford 1709, S. 203). Bale nennt dazu das Initium: „Beati Dionysii Corinthiorum ep.“ (S. 218; vgl. ferner J. Pitseus, Relat. hist. I (Paris 1619), S. 243).

In Italien kann Bruno nicht der einzige gewesen sein, der vor Joachim von Fiore die Ap ausgelegt hat. Nach der Angabe des Petrus Diaconus (De vir. illustr. Casin. 36, MSL 173, 1042 f.) hat ein blinder Mönch namens Paulus, der Anfang des 12. Jahrh. in Montecassino lebte, zahlreiche Bibelkommentare geschrieben, darunter einen über die Ap. (Dieser Paulus (Grammaticus) ist der Verfasser der Vita S. Gebizonis, Act. Sanct. Oct. IX, S. 397 ff.). — Die Kataloge von Trithemius bis Fabricius geben noch einige weitere Hinweise auf Ap-Kommentare des 12. Jahrhunderts,

die sich jedoch entweder als hinfällig erweisen oder überhaupt nicht mehr nachprüfen lassen.

Da man die kursorischen Predigten, in denen Bernhard von Clairvaux und seine Schüler zumal das Hohe Lied ausgelegt haben, als die diesen Zisterziensern eigentümliche, der schulischen lectio entsprechende Form der Bibelkommentierung ansehen kann, so mögen hier noch 20 Sermones über die Ap genannt werden, die Gottfried von Clairvaux, der bekannte Gehilfe des heiligen Bernhard, geschrieben hat. Inc.: „Apocalypsis ihesu christi etc. Cum beatus Ieronymus asseveret“, so in Leipzig 109 (14. Jahrh.), übereinstimmend mit Paris Bibl. Mazarine 179 (137) (13. Jahrh.) und Reims 163 (13. Jahrh.), vielleicht auch mit Paris Bibl. Nat. 476 (13. Jahrh., das Inc. weicht ab: „Liber Apocalipsis ut comperit vestra fraternitas“, vgl. Hist. litt. de la France XIV, S. 447 f.). Diese Sermones behandeln freilich nur Ap 1—3 (die 7 paränetischen Sendschreiben). Ganz am Schluß sind noch ein paar Stücke aus dem übrigen Text der Ap herausgegriffen und erklärt. Hier findet sich eine mariologische Deutung von Ap 12 (vgl. den Anhang).

Zweites Kapitel.

Die Geschichtstheologie der Tychoniustradition.

1. Gott und Satan.

Was ist der Inhalt der Kommentare? Das heißt: was ist in den Augen der Exegeten der Inhalt der Ap? Es wäre verfehlt, diese Frage für jeden einzelnen der Kommentare beantworten zu wollen, denn niemand will etwas Besonderes sagen, gerade auf die anonyme, an die Tradition gebundene Auslegung kommt es an. Da noch dazu innerhalb des gleichen Kommentars manche Aussagen oft wiederholt werden, da die Auslegung den Inhalt der Ap auf wenige nur mannigfach variierte Formeln bringt, so ist es möglich, diese immer wieder hervortretenden Linien nachzuzeichnen, und das soll nun versucht werden.

Was sich als erstes aufdrängt, ist die radikale Zerspaltung der Welt in Gut und Böse. Ein diesen Gegensatz umspannender Begriff kommt nicht vor, dagegen eine Fülle von Begriffen, die sich auf beide Seiten verteilen lassen, z. B.:

Deus	diabolus	
Christus	Antichristus	
angeli	daemones	
	maligni spiritus	
civitas Dei	civitas diaboli	
Ecclesia	universitas	
	malorum	
Jerusalem	Babylon	
apostoli, prophetae		
doctores, praedicatores	reges	} malorum
martyres, virgines	principes	
boni	mali	
sancti, iusti	reprobi, impii,	
	iniqui	
electi		

salvandi
fideles

damnandi
haeretici,
schismatici,
hypocritae,
falsi Christiani
pagani soweit sie nicht
(gentiles) bekehrt
Judaei werden.

Die Begriffe beider Seiten¹ entsprechen sich nur zum Teil, die Tatsache, daß z. B. für electi der Gegenbegriff fehlt, bezeichnet die Schwierigkeit des Prädestinationsproblems. Merkwürdig ist, daß — im Anschluß an die Ap — auf der Seite der mali häufig reges und principes genannt werden, dagegen nie auf der Seite der boni. Hier stehen an der ungefähr entsprechenden Stelle vielmehr die doctores.

Jede der beiden Seiten ist in sich differenziert. Das ist bei den boni deutlicher als bei den mali. Die perfecti sind von den minus perfecti unterschieden. Apostoli und prophetae stehen nach Christus am höchsten in der Rangordnung, es folgen doctores, martyres, virgines. Die doctores sind häufig die „stellae“ der Ap, da sie vor den andern leuchten. Diese Stufungen ergeben sich aus der zugrunde liegenden Perfektionsethik. Die höchsten Heiligen glänzen in der Fülle ihrer virtutes. Die divisio gratiarum² im Gericht geschieht secundum differentiam meritorum. Entsprechend sind die Strafen für die Bösen nach den Graden ihrer Bosheit abgestuft. Diese Ethik fällt hier im ganzen sehr viel gröber aus als in einer dogmatischen Darstellung, wie sie im Anschluß an Augustin etwa von Petrus Lombardus gegeben wird. Die im Dogma betonte Abwehr des Pelagianismus macht eine

1. Richard scheint eine logische Parallelsetzung beider Seiten besonders geliebt zu haben; vgl. 196, 829/30: „Sicut quippe electi angeli in conversione electorum bonorum Christo serviunt, ita daemones in aversione malorum Antichristo ministrabunt. Et sicut ab initio mundi usque in finem in electis operatur mysterium salutis, sic in reprobis operatur mysterium perditionis. Et velut omnes iusti pertinent ad Christum, ita iniqui pertinent ad Antichristum. Caput Christi Deus; caput Antichristi diabolus. Finis damnandorum cum Antichristo gehenna, finis salvandorum cum Christo vita aeterna“.

2. Gl.-Komm. zu Ap 21¹⁵: „‘mensuram’ scilicet divisionem gratiarum mensuratam“ (162, 1578 B).

Unterscheidung von *gratia praeveniens* und *gratia cooperans* unentbehrlich, in den Kommentaren dagegen ist davon kaum die Rede. Die Erlösung wird zwar in der Taufgnade vermittelt, die Taufe ist das einzige häufig genannte Sakrament — gelegentlich wird noch die Eucharistie erwähnt³ —, aber die Sakramentsgnade steht neben der *bona actio* ganz im Hintergrund.

Fides ist im wesentlichen Annahme der *credenda*, also auch verdienstliches Werk. Der Autoritätscharakter der *sententiae* macht ja gerade damals die *opus*-Seite der *fides* deutlich. Die Fülle der *credenda* liegt in der *doctrina* der Kirche. Diese *doctrina* ist auch der Inhalt der *praedicatio*.⁴ Daher wird „doctores“ fast synonym mit „praedicatores“ gebraucht, daher stehen sich auch die Begriffe *praedicatio* und *eruditio* sehr nahe. Die *praedicatio* der *doctores* ist als Fortsetzung der *praedicatio Christi*⁵ einerseits Unterweisung in der tradierten Lehre (*eruditio*)⁶ und anderseits Aufforderung zur Erfüllung der Gebote Gottes (*admonitio*). Dieser Doppelcharakter der Predigt entspricht der Doppelheit *fides* und *bona opera*. Gegenüber der *fides* steht auf der Seite der Bösen die *infidelitas* als Mißachtung der *credenda*, aber auch als einfache Unkenntnis der *doctrina*, als *ignorantia*.⁷ Die Verstockung der *mali* ist immer zugleich ihre Verblendung.

Das in den beiden gegenüberstehenden Begriffsreihen gekennzeichnete System ist nun aber nicht einfach dualistisch, die Konstruktion ist vielmehr durchgeführt im Gegeneinanderstreben einer dualistischen und einer monistischen Linie. Dabei erhebt sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen: hat es einen eigenen Grund, oder hat es seinen Grund in Gott? Die gebräuchlichste

3. Das Wort „sacramentum“ ist eins der häufigsten in den Kommentaren, heißt aber fast immer „Heilsgeheimnis“. Von der im 12. Jahrh. vollzogenen Durchbildung der Sakramentslehre, bes. der Eucharistielehre, lassen die Kommentare nichts ahnen.

4. Vgl. Bruno 165, 690 C; Gl.-Komm. 162, 1544 B („*praedicationis doctrina*“).

5. Vgl. Bruno 165, 669 C („*praedicatio non mutatur*“).

6. Es kann auch heißen: „*praedicatio*“ = „*nostrae fidei instructio*“ (Bruno 165, 633 C).

7. Sehr häufig heißt es: *tenebrositas ignorantiae*. Die Bösen sind „*caecitatis et ignorantiae tenebris operiti*“ (Bruno 165, 712/13).

Hilfe gibt hier der Begriff *permissio*.⁸ Das „*permittere*“ beschränkt sowohl die Selbständigkeit des Teufels wie die Verantwortlichkeit Gottes für das Böse. Wenn der Dualismus vor die Frage stellte: hat der Teufel seine eigene Macht? ist Gott nicht allmächtig? so antwortete das „*permittere*“: der Teufel hat seine Macht nur, soweit und so lange Gott sie ihm läßt. Wenn sich von der monistischen Linie her die Frage erhob: ist Gott am Bösen schuldig? will er das Böse? so fand sich im Begriff *permissio* die Antwort: nein, er will es nicht, er läßt es nur zu.

Aber — ob hier oder dort begonnen — die Frage konnte durch neue von der jeweiligen Gegenseite aus erhobene Bedenken noch weitergetrieben werden. Die Dogmatik half sich aus der zugespitzten Schwierigkeit mit der alten Lösung Augustins: *malum* = *privatio boni*. Die Ap-Kommentare reden von dergleichen nicht. Eine angemessene Explikation der herrschenden Frömmigkeit waren diese dogmatischen Aussagen wohl auch kaum. Man erfuhr das Böse gar nicht als ein Es, sondern als den Versucher. Der Ausweg, das unpersönliche *malum* von dem unpersönlichen *bonum* her zu begreifen, war verbaut, wenn man den *diabolus* als Person der Person *Deus* gegenüber sah. Und für den Unbefangenen war die Personhaftigkeit des Teufels und der personhafte, so nun gar nicht zu beseitigende Dualismus Gott — Satan die ursprüngliche und eigentliche Anschauungsweise für das Verhältnis der sein Leben beanspruchenden Mächte. Dieser personhafte Dualismus beherrscht die Auslegung der Ap. Alle Angriffe des Satan, *persecutio* und *fraudentia*, sind als Handlungen eines persönlichen Willens vorgestellt. Der Antichrist steht als Person gegen Christus, und neben den beherrschenden Einzelpersonen stehen Personengruppen, *ordines* oder *universitates* (z. B. *ordo doctorum*, *omnes principes* usw.).

Im *iudicium ultimum* werden *iusti* und *mali* geschieden, der Dualismus des Systems ist auf diese Scheidung hin angelegt. Daher heißen die Gerechten auch *salvandi* und die Bösen *damnandi*. Merkwürdig ist dabei, daß man von einem wirklichen Ge-

8. Gl.-Komm. 162, 1523 A, Ap 6₄ 'datum est ei' (dem Teufel) = „*permissum a Deo*“, eine stereotype Erklärung. Die Fesselung des Satan für die „tausend Jahre“ der Kirche bedeutet, daß er „*neminem nisi permissum tentare vel seducere audeat*“ (Bruno 165, 713 A).

richt garnicht reden kann, denn es kommt nur die Scheidung zu Tage, die schon immer bestanden hat; eine Urteilsfindung hat gar nicht statt, sondern nur ein Kundwerden des Urteils, das in der Prädestination von Ewigkeit her gesprochen war. Das Interesse der Ausleger haftet denn auch weniger am Gericht als an der damit schon einsetzenden Urteilsvollstreckung, so wie die Maler auf ihren Bildern neben der Gerichtsszene immer auch Himmel und Hölle zeigen.

2. Die *Ecclesia im status praesens*.

Der über die ganze Weltzeit erstreckte, einförmige Gegensatz der boni und mali läßt sich freilich nicht allein als ein theoretisch verstehbarer „Dualismus“ begreifen, denn er ist seinem Ursprung nach ein geschichtlicher Gegensatz der Gemeinde Gottes gegen ihre satanischen Verfolger. Der Blick der Ap-Auslegung richtet sich auf die geschichtliche *Ecclesia*, wie sie von Christus bis zum Gericht den Angriffen des Teufels und seiner Helfer widersteht. Der eschatologische Sinn des auf die letzte Scheidung angelegten „Dualismus“ liegt also darin, daß die *Ecclesia* durch eine Geschichte des Leidens hindurchgehen und schließlich ganz zu sich selber kommen soll. Die Wissenschaft hat sich seit langem an die Oberflächlichkeit gewöhnt, der augustinischen und der mittelalterlichen Theologie einen „weltgeschichtlichen Kampf“ zwischen göttlicher und satanischer Macht als Gegenstand unterzuschieben. Damit bleibt sie haften an den freilich gern gebrauchten apokalyptischen Bildern des Michaelstreits u. dgl.⁹ Was diese Bilder bezeichnen, ist bei Augustin so gut wie in der mittelalterlichen Ap-Auslegung durchaus nicht ein wechselseitiger Kampf; denn die Gemeinde Gottes wehrt sich nicht, ihre einzige Waffe ist die Geduld, sie erträgt die Verfolgungen des Satan.

So sind noch die mittelalterlichen Kommentare von der Entstehung der Ap her bestimmt. Die Ap entstammt ja einer Notzeit der ersten christlichen Gemeinden, der domitianischen Verfolgung. Sie wurde ein Trostbuch der jungen Kirche, in ihren Visionen lebten die Märtyrer,¹⁰ sie sahen den Himmel offen wie

9. Vgl. z. B. Menegaudus f. 44^b: pugna ecclesiae et draconis (Ap 12).

10. Th. Zahn, a. a. O. S. 3.

Johannes auf Patmos. In den Zeiten dieser Ängste bekommt die Auslegung ihre erste Gestalt, noch Victorin stirbt als Märtyrer, und Tychonius ist auch wieder das Glied einer schwer bedrängten Kirche. Der Augenblick, in dem die Auslegung herübertritt auf den Boden der nun nicht mehr verfolgten, sondern privilegierten Kirche, ist auch der Augenblick, in dem die Produktivität des Auslegens aufhört, von hier an wird eine fertige Tradition für Jahrhunderte unverändert weitergegeben. Begriffe wie *persecutiones*, *martyres*, *patientia* haben ihre Aktualität verloren, es gibt zwar auch später noch „Verfolgungen“, Rupert von Deutz greift zur Ap, weil er die Kämpfe des Investiturstreits erlebt,¹¹ im Ganzen aber haben alle diese Begriffe nun eine stilisierte Gestalt. Die satanischen Verfolgungen der Kirche beschäftigen den Exegeten jetzt kaum noch als geschichtliche Verfolgungen, umso mehr aber als die trügerischen Versuchungen, mit denen der Satan den Einzelnen bedroht.

Seit Tychonius sehen die Exegeten auf die Ecclesia von Christus bis zum Ende. Von den Rekapitulationen sagt man, sie legen immer wieder den Weg zurück a Christo usque ad finem temporis. Ist damit als Thema der Rekapitulationen die „Geschichte der Kirche“ gemeint? Das MA hat für das, was wir Geschichte nennen, kein Wort. „Historia“ ist erzählbarer Bericht von den gesta der Könige, von den Schicksalen der Völker. Um so etwas handelt es sich in der Ap-Auslegung ohne Zweifel nicht. Der geschichtliche Raum (Christus-Ende) wird in den Kommentaren immer nur durch seine Grenzen bezeichnet. Die Ecclesia hat ihren Anfang in Christus — man spricht von der Geburt der Kirche (Ecclesia nascens). Dieser Anfang wird häufig als die Ecclesia primitiva der Apostel gesehen. Andererseits wird ein konkretes — wenngleich nur mythologisches — Dann und Dort in der Beschreibung der Antichristzeit greifbar. Im übrigen aber bleibt alles unbestimmt. Es handelt sich in den Ap-Kommentaren um eine Betrachtung des geschichtlichen Erdenlaufs der Kirche, aber es handelt sich nicht um eine Betrachtung der „Kirchengeschichte“.

Die Auslegung bedarf also einer Reihe weittragender Begriffe, die nicht das bezeichnen, was irgend wann einmal geschah, son-

11. S. unten S. 98.

dern das, was immer geschieht, solange die Ecclesia auf ihrem Wege ist. Zu diesen Begriffen gehört zunächst: *incrementum Ecclesiae*, das Wachstum der Kirche.¹² In unaufhaltsamer Ausbreitung wächst die Kirche der Vollendung entgegen. Das Mittel ihres Wachstums ist die *praedicatio*. 7 ordines praedicatorum folgen aufeinander und führen die Kirche zum endlichen Triumph.¹³ Später hat Luther diesen Gedanken nur radikalisiert, wenn er die Gemeinde allein in der Macht des „Wortes“ gegen Satan streiten sieht. — Hierher gehört ferner der Begriff *persecutio*. Überall wird ja als Inhalt der Ap angegeben: die Beschreibung der *persecutiones* von Christus bis zum Ende (in den rekapitulierenden Visionen) und der *praemia superna* (in den Schlußkapiteln der Ap). Die *persecutiones* sind die schwerste Waffe des Satan. Außerdem kämpft er durch *haeretici* und *falsi fratres*.¹⁴ Das sind Begriffe, die einmal aus der konkreten Geschichte gewonnen, dann aber auf eine höhere dogmatische Ebene gehoben worden sind. Sie beschreiben den Ansturm der teuflischen Mächte in seinen dogmatischen Möglichkeiten, aber nicht in seinen geschichtlichen Ereignissen. Darum ist der konkrete Beobachtungspunkt des einzelnen Betrachters ohne Bedeutung. Dieser Punkt würde nur von einer ausgeführten *historia* erfaßt werden, im dogmatischen Geschichtsraum läßt er sich nicht fixieren. Nicht einmal die Frage, was zur Zeit des Johannes

12. Vgl. Rich. 196, 791 D („Ecclesia incrementum accipit“), 763 A („crescente gratia“), 764 C. Bruno 165, 634 C („maior in Ecclesia praedicatio crevit“).

13. Vgl. z. B. Menegaudus f. 33: In den 7 Engeln mit ihren Posaunen sind *universi praedicatores* dargestellt. Hier wird aus dem AT die *figura* der Eroberung Jerichos beigezogen: Der Schall der Posaunen stürzte damals die Mauern der feindlichen Stadt, das heißt *per successiones doctorum et temporum* erschallt die Predigt und stürzt die *contraria civitas* des Satan. *Ecclesia triumphans* ist die Kirche in diesem endzeitlichen Sieg ihrer Predigt (der Ausdruck meint hier also keineswegs eine unberührt im Himmel schwebende *ecclesia*!).

14. Die Wut des Satan wächst, je mehr sich die Kirche der Vollendung nähert, vgl. Rich. 799 B: „... *crescente sanctae Ecclesiae iustitia crevit quoque contra eam antiqui hostis invidia* . . .“; noch eine Erwähnung des Wachstums der *Ecclesiae iustitia* bis zur Vollendung: Rich. 853 D. Die Auferstehung der Toten erfolgt erst „*consummata malitia eorum (der mali) et perfecta iustitia bonorum*“ (Rich. 854 D).

schon Vergangenheit und was noch Zukunft war, findet Interesse. Man will eben nicht wissen, „wie es gewesen ist“, und auch nicht, wie es im einzelnen sein wird, sondern wie es immer ist.

Ihre Bedeutung hat diese Erkenntnis nicht als eine bloße Theorie, man interessiert sich für den Lauf der Kirche nicht, um ihn nur zu kennen, sondern um sich solcher Erkenntnis gemäß zu verhalten. Die Ap beschreibt die persecutiones in der Zeit und die remuneratio in der Ewigkeit, um die Gläubigen zur patientia zu führen.¹⁵ Nicht allein die Schlußkapitel enthüllen die ewige Herrlichkeit, sondern auch die vorausgehenden, von den persecutiones handelnden Visionen werden gelegentlich von Abschnitten unterbrochen, die unter dem Gesichtspunkt der consolatio erklärt werden.¹⁶ Das also ist der Sinn dieser Betrachtung der Ecclesia auf Grund der Ap: der Gläubige erkennt seinen eigenen Ort, seinen Platz in der Verteidigung gegen den Satan. Da er weiß, wie die christliche Predigt bisher siegreich war, und da er weiß, wie alles ausgehen wird, findet er Stärkung in seiner eigenen Bedrängnis durch persecutiones und tentationes, in der Hoffnung auf die plenitudo gaudii caelestis.

3. Die Siebenstufenordnung (Anselm von Havelberg).

Die stetige Bewegung des incrementum der Kirche wird auf Gott zurückgeführt. Aber der Erreger der mutabilitas, der ver-

15. S. z. B.: Gl.-Komm. 162, 1501 B: „Finalis causa est, ut sibi subditos, quibus principaliter scribit, et deinde caeteros animet ad sustinendas tribulationes cum patientia, non diffidentes de remuneratione“ (aus einem Proth. der Gl.); Menegaudus, Schluß des Prologes f. 2: „De statu utriusque ecclesie sic agens, omnem ecclesiam hortatur ad patientiam tribulationum, quarum quidem tempus est modicum, retributio autem eterna;“ Richard 196, 685 D, 701 A, 743 D, 815 C.

16. Dafür typisch die Wendung: „Ostensa saevissima persecutione, quam patietur Ecclesia ab Antichristo et apostolis ejus, ad consolationem ipsius ponit Christum adiutorem et ejus familiam“ (zu Ap 14₁, Gl.-Komm. 162, 1550, nach der gl. ord.). Richard, der gern den Gegensatz von Zeitlichkeit und Ewigkeit bedenkt, gibt der gleichen Wendung folgende Form: „Sed quia grandia, gravia et multiplicia illius persecutionis, tribulationis tormenta, fluctuante temporis varietate, fidelibus illata superius praemisit, bene ad consolationem electorum de immutabilitate aeternitatis testimonio Christi, ut certius credatur, subsequenter agit . . .“ (nun folgt Ap 10_{1ff.}; 196, 788 C).

wirrenden Wechselfälle, ist der Satan. Um jeden Preis will er das Wachstum der Kirche hindern. Zuerst versucht er es mit blutigen Verfolgungen. Als dieser Angriff scheitert, erregt er die Ketzer. Und als er auch damit nichts ausrichtet, greift er zur *fraudentia* und wird der Kirche durch *hypocritae* (*falsi Christiani*) gefährlich. Solch ein Wechsel der Angriffsweise ist nach der gl. ord. ein Wechsel von einer Stufe der 7-Reihe zur andern.¹⁷ Richard versteht diese Stufen als eine chronologische Folge. Während vorher für die Darstellung des *status praesens* der Kirche nur die Grenzen feststehen (*Christi Erdenzeit* und das Ende) und außerdem eine Zusammenballung der Verfolgungen in der *Antichristzeit* (allein in diesem Sinne konnte oben bei Bruno von einer „*Chronologie*“ geredet werden), wird dieser geschichtliche Rahmen durch die Siebenstufenordnung nun weiter gegliedert, und zwar ungefähr so:

1. Zeit der apostolischen Predigt an die Juden,
2. Zeit der Predigt an die Heiden und die Verfolgungen durch die Heiden (*Märtyrerzeit*, Nero bis Konstantin),
3. die Zeit der Ketzer (von Konstantin an),
4. die Zeit der *hypocritae* (falsche Christen),
5. unbestimmt,
6. die *Antichristzeit*,
7. Hereinbrechen des Endes.

So etwa denkt sich Richard die Siebenstufenordnung, andere haben sie sich ähnlich vorgestellt.¹⁸ Unmerklich, ganz ohne die Absicht eines einzelnen, wie aus Versehen, ist sie im Schoß der Ap-Erklärung erst im Laufe des MA entstanden. Die gebräuchlichen Geschichtsschemata (7 *aetates*, 4 Weltmonarchien,

17. Dort heißt es z. B.: „*Videns diabolus se per apertas persecutiones non profecisse, immittit haereticos . . .*“ und dann: „*Videns diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas haereses posse proficere, praemittit falsos fratres . . .*“ (MSL 114, 722 A/B).

18. Auch Martin von León versteht die Stufenordnung chronologisch und kann danach angeben, daß man sich jetzt im 5. *status Ecclesiae* befindet (209, 334/35). Ueber die gleiche Zeitenteilung bei Bernhard von Clairvaux und bei Hugo von St. Victor s. W. A. Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor* (Münster 1933), S. 114.

ante legem — sub lege — sub gratia) gliedern den Zeitraum des AT in kleinere Abschnitte, aber den Zeitraum der christlichen Kirche lassen sie alle ungeteilt. Die Siebenstufenordnung bemächtigt sich also eines von keiner Weltaltertheorie bisher berührten Raumes.

Was aus dieser Ordnung werden konnte, wenn sich einmal jemand ausdrücklich für sie interessierte, das zeigt — nicht ein Ap-Kommentar, sondern — der um die Mitte des Jahrhunderts entstandene „*liber de unitate fidei et multiformitate vivendi*“, den Anselm von Havelberg (gest. 1158) seinem *liber contrapositionum*, einem auf Veranlassung des Papstes Eugen III. geschriebenen Bericht über seine Diskussionen (1135) mit dem Erzbischof Niketas von Nikomedien, vorausgeschickt hat.¹⁹ Durch die Frage nach der Möglichkeit von *varietates* in der Kirche geleitet beschreibt er zunächst — noch nicht in exegetischer Form — den Weg der Kirche von Abel bis zu Christus. Um ihn dann weiter von Christus bis zum Ende zu verfolgen, hält er sich an die Ap. Er greift die Reihe der 7 Siegel heraus und erklärt sie im Anschluß an die gl. ord. Das Frappante an dieser Erklärung ist nun, daß das Skelett der Siebenstufenordnung mit einem Male lebendig wird und Fleisch und Blut annimmt. Anselm gibt nämlich für jede der 7 Stufen weit genauer als Richard an, wann und wo sie in der Geschichte der Kirche zu suchen sei, was in den so entstehenden Geschichtsabschnitten wirklich geschehen ist. Er macht also Gebrauch von der in diesem Entwurf schon längst angelegten Möglichkeit, die konkrete Geschichte in ihn einzubauen.

Die 7 Stufen nennt er (wie Martin) 7 „*status Ecclesiae*“ — man hatte sie bisher nach dem 1., 2. usw. *ordo praedicatorum* benannt — (die *sexta aetas* der Weltzeit wird durch diese 7 *status* untergeteilt)²⁰ und zeichnet nun den besonderen Inhalt jedes *status* nach der gl. ord. in folgender Weise:

19. MSL 188, 1141 ff.; s. Hauck, KgD IV (5. Aufl. 1925), S. 444; H. Grundmann, Studien über Joachim von Floris (Beitr. z. Kulturgesch. des MA u. der Renaiss. Bd. 32), S. 92 ff; Al. Dempf, *Sacrum Imperium*, S. 241 ff.

20. 188, 1148 B.

G l. ord.
(MSL 114, 721 ff)

Anselm v. H.
(MSL 188, 1149 ff.)

1. primus status Ecclesiae

„Ecclesiae dealbatio
per baptismum“ Die Kirche der Apostel

2. secundus status Ecclesiae

„aperta persecutio fundentium sanguinem“ Der status persecutionis, die Zeit der Märtyrer (Stephanus, Petrus, Paulus usw.). Schließlich läßt die offene Verfolgung nach, „lex contra Christianos data relaxatur, alia lex ad pacem Ecclesiae promulgatur, reges ad baptismum currunt“, die Welt wird christlich.

3. tertius status Ecclesiae

„haereticorum persecutio occulta“ Der Teufel erregt die Ketzler. — Hier folgt eine recht geistreiche Skizzierung der Häresien, vor allem der trinitarischen und christologischen (Arius, Sabellius, Nestorius, Eutyches usw.) aus der nun folgenden Zeit. Dagegen („contra quos“) erheben sich die Konzile (Nicaea, Antiochia, Ephesus usw.) und befestigen den orthodoxen Glauben.²¹

4. quartus status Ecclesiae

falsi fratres Die Kirche wird nun durch falsi fratres (= falsi Christiani = hypocritae) gefährdet. Es folgt eine breite Schilderung dieser Menschen, die nach außen tadellos erscheinen, hervorragendes für die Kirche leisten, Wallfahrten nach Jerusalem unternehmen und doch in ihrer Heuchelei dem Teufel verfallen sind. Eine Reihe von Weherufen aus Matth. 23 und eine sehr temperamentvolle „invectio in hypocritam“. — In diesem status treten die großen Ordensstifter auf, zuerst ist natürlich Augustin genannt mit den Augustiner Chörherren und mit Norbert — Anselm war ja Prämonstratenser —, dann Benedikt und sein Orden, die Zisterzienser mit Bernhard, der Ritterorden

21. „Ipsa vero fides orthodoxa post tot impulsiones adeo est roborata et fundata et solidata, ut jam amplius, Domino favente, semper inconcussa, semper inconcussa jure permanere debeat . . . ut de caetero nemo disputet publice de fide, tanquam de eo, quod jam est definitum et nulli debet esse ambiguum . . . Quisquis enim post veritatem repertam (!) aliquid ulterius discit, mendacium quaerit . . .“ (188, 1152 A), das ist ein guter Kommentar zur Haltung des Mittelalters den Autoritäten gegenüber.

der Templer, die mannigfaltigen „genera religiosorum“, die Anselm auf seiner Gesandtschaftsreise in Konstantinopel kennengelernt hat. „Ne igitur miremur, si nobiscum et inter nos sunt falsi fratres; sed eos in charitate toleremus, et ut deposita simulatione veri fiant, orantes exspectemus“ (188, 1157 C).

5. quintus status Ecclesiae

(consolatio)

Die Bitte der Märtyrer im Himmel. Dieses 5. Siegel ist exegetisch nicht zu umgehen, einen greifbaren status ergibt es aber nicht, darum wird es von Anselm so kurz wie möglich abgemacht, die Erklärung wird nur angefangen und mit „et caetera“ abgebrochen.

6. sextus status Ecclesiae

Zeit des Antichrist

Die furchtbare Zeit des Antichrist, in der zur persecutio auch noch die fidei subversio kommen wird. Traditionelle Auslegung, ebenfalls mit „et caetera“ abgebrochen.

7. septimus status Ecclesiae

Die ewige beatitudo.²²

Anselm fragt: wie ist in der Ecclesia des unveränderlichen Gottes mutabilitas möglich? Um in die Dunkelheiten dieser Frage Licht zu bringen, wendet er sich an die Ap. Dabei arbeitet er die traditionellen Gesichtspunkte der Auslegung heraus: das Wachstum der Kirche als Grundbewegung,²³ der Wechsel von 2 zu 3²⁴ und von 3 zu 4²⁵ als ein Wechsel der Angriffswaffen des Teufels, auf den sich die Kirche durch entsprechende Änderungen ihrer Abwehr einstellt. Aber die besondere Fassung seines Problems macht noch eine andere Auskunft nötig. Er fragt nämlich nach Sinn und Recht der Mannigfaltigkeit in den kirchlichen Orden und „religiones“.²⁶ Für diese Verschiedenheiten kann man den Teufel nicht einmal indirekt verantwort-

22. Anselm benutzt also die Glossa und daneben Haimo (s. unten).

23. Vgl. 188, 1149 C/D; 1150 B: „... quanto magis patiebatur, tanto magis multiplicabatur“; 1152 B; 1157 B; 1160 A.

24. 188, 1150 B, 1150/51.

25. 188, 1152 B.

26. Zu diesem Ausdruck vgl. 188, 1156 D, für die Problemstellung 1141 B: Es war vielen ein „scandalum, quod in Ecclesia, quae una est unam fidem tenendo tot tam diversae religionis novitates passim ubique per sucessiones temporum emergant multiformiter mundo“; 1160 A-C.

lich machen. Anselm findet die Lösung in der pädagogischen²⁷ Weisheit des heiligen Geistes, der es versteht, die trägen Menschen „et diu usitata religione satiatos fideles aliquo novae religionis exordio renovare,“ damit sie „novis exemplis“ zu neuem Eifer erwachen. „Nam insolita et inusitata magis solent mirari omnes quam solita et usitata.“²⁸ Alles Heilige „in diversis temporibus et in diversis ordinibus“ wirkt ein und derselbe Geist (1. Kor. 12₁₁). Die mutabilitas ist zwar auch in diesem Fall nicht eigentlich göttlichen Ursprungs, sondern ein Zugeständnis an die Schwäche der Menschen.²⁹ Immerhin kann Gott sich einlassen auf die Zeit, ohne sich selbst aufzuheben. Man schiebt zwar gern den Teufel als Beweger des Geschehens vor, aber auch Gott kann varietas wirken.

Anselm hat die Siebenstufenordnung in einer bis dahin ungewöhnlichen Weise konkret gemacht. Wie das möglich war, kann man sich sachlich auf dem Wege über Richard von St. Victor verständlich machen. Was Richard nur nebenbei andeutet, hat Anselm deutlich ausgeführt. Aber Anselm schreibt früher als Richard, er hat den späteren Victoriner in dieser Richtung der Auslegung vorgreifend schon überboten. Aus der corpus-diaboli-Lehre des Tychonius nimmt Beda die Begriffe, mit denen er sachlich die ersten Stufen der 7-Reihen unterscheidet. Aus dieser sachlichen Differenzierung wird eine chronologische Ordnung. Und diese Ordnung wird schließlich an der Wirklichkeit bestätigt. Denn das ist ja das Merkwürdige an der Sache: die Kirchengeschichte läßt sich wirklich in solchen Perioden sehen. Der Zusammenhang mit der Wirklichkeit wird schwierig erst im vierten status. Aber die falsi fratres erkennt man ja gerade nicht, es läßt sich also gar nicht

27. Vgl. 188, 1147 C/D: „et ita de gentibus Judaeos, de Judaeis autem Christianos fecit (die göttliche Weisheit) et paulatim subtrahendo et transponendo et dispensando quasi furtim ab idolorum cultura ad legem, a lege autem, quae quidem ad perfectum non duxit, ad perfectionem evangelii paedagogice (!) et medicinaliter deduxit ...“.

28. 188, 1157 A.

29. „Facta est autem haec varietas non propter invariabilis Dei, qui semper idem est et cujus anni non deficient (Ps. 101₂₈), mutabilitatem, sed propter humani generis variabilem infirmitatem et temporalem mutationem de generatione in generationem“ (188, 1160 A/B).

bestreiten, daß wir uns jetzt im status der Heuchler befinden. Gerade das macht Anselm große Sorge. Er wünscht sich zwar sehr, daß die Kirche mit ihrem Reichtum von Orden frei von falschen Brüdern sei: „Utinam ita esset, utinam vere ita esset!“, aber er kann es nicht recht glauben: „Sed ego timeo, nequaquam securus sum“³⁰, denn der status der Heuchler ist eben seine eigene Gegenwart. Zum ersten Male zeigt sich hier — was später so bedeutsam werden sollte —, daß die Ap-Erklärung das Verständnis der Gegenwart bestimmen kann, sobald nämlich ihr leerer Geschichtsraum durch Einbeziehung der konkreten Geschichte auch den Beobachtungspunkt des Erklärers oder Lesers in sich aufnimmt.

Diese Einfügung konkreter historia ist ja das Neue an Anselms Auffassung der 7-Reihe. Als eine abstrakte Folge von 7 ordines praedicatorum wird sie auch in der bei Bruno noch vorliegenden Autpertus-Tradition behandelt, aber nicht, wie nun hier, als ein Geschichtsschema, dessen Pfeiler in die leibhaftige historia hineingesenkt werden. Hier geht die Ap-Erklärung nun wirklich zur Deutung auf die Kirchengeschichte über.

4. Die Zertrümmerung der Apokalyptik und die Geschichtstheologie.

Wie soll man aber diese ganze Auslegung nennen, vor allem im Verhältnis zur Ap selbst? Es ist ja klar, daß gerade der apokalyptische Inhalt der Ap durch solche Erklärung bis zur Unkenntlichkeit zertrümmert wird. Das Urchristentum hatte die jüdische Apokalyptik übernommen. Seit der hellenistischen Prägung des christlichen Denkens pflegte der theologischen Durcharbeitung das Mythisch-fantastische der Apokalyptik zu erliegen, besonders im Wirkungsfelde des Origenismus. Die hohe Theologie sträubte sich gegen die „fleischliche“ Sinnlichkeit und damit zugleich gegen die unrationale Buntheit apokalyptischer Paradieseshoffnungen. Während im Osten um die kanonische Geltung der Ap gekämpft wurde, führte man den gleichen Kampf im Westen durch die Exegese. Die Geschichte der Auslegungstradition hat schon gezeigt, wie Tychonius, Hiero-

30. 188, 1157 B.

nymus, Augustin das chiliastische Kapitel der Ap unschädlich machen, wie im besonderen Tychonius mit den Mitteln seiner Hermeneutik die apokalyptischen Mythologeme „spiritualisiert“. Man erweist der Ap die Ehre eines kanonischen Buches, indem man sie interpretiert, und gerade dadurch nimmt man ihr den Stachel. Diese Spiritualisierung hat zwar nicht alle Apokalyptik überwinden können, z. B. nicht den Mythos vom Antichrist. Sie hat jedoch der kirchlich legitimen Enderwartung eine nachhaltige Entspannung gebracht. Mit den konkreten Mythologemen schwindet ja auch die Möglichkeit der Deutung auf eine konkrete geschichtliche Situation. Noch Victorin deutet — ganz im Sinne der Ap selbst — die Tiervisionen auf das römische Imperium, das die Gemeinde Christi verfolgt. Solch aktuelle Auslegung hört allmählich auf, nachdem die Kirche das heidnische Rom überwunden hat,³¹ und kann in der spiritualen Auslegungstradition auch nicht leicht wieder aufkommen — zumal wenn sich der Exeget wie Augustin³² auf des Herren Abschiedsworte besinnt: „Es gebührt euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat“ (Act. 17).

Die Tychonius-Tradition des MA ist gar noch weniger apokalyptisch als die Auslegung des Tychonius selbst. Tychonius berechnet die Zeit von Christus bis zum Ende auf 350 Jahre, er erwartet das Kommen des Herrn als nahe. Gerade diese Aussagen aktueller Enderwartung werden von den katholischen Theologen (Primasius, Beda) als das spezifisch Donatistische ausgeschieden, die letzten Reste eines nun ketzerischen Enthusiasmus der Wiederkunftshoffnung werden beseitigt. So ist die mittelalterliche Auslegung der Ap zunächst in eine äußerste, weder früher noch später erreichte Entfernung von ihrem Text geraten. Die Verkirchlichung der Ap auf dem Wege der Exegese ist das entscheidende Merkmal der ganzen Tychoniustradition bis tief in das 12. Jahrhundert hinein. Nun sind aber die Intentionen, die in der alten Kirche zur Ausräumung der Apokalyptik aus der Bibel geführt hatten, der späteren

31. Bei Cassiodor wird die Deutung der großen Hure (Ap 17) auf Rom gerade noch erwähnt (MSL 70, 1413/14).

32. De civitate Dei XXII, 30.

Zeit nicht mehr lebendig zu eigen. Menegaudus und Richard von St. Victor lassen durch ihre Unbefangenheit gegenüber dem Wortsinn hier und da die verbannten Mythologeme wieder herein, und der Spanier Martin von León hat sogar ein wie es scheint ausschließlich apokalyptisches Interesse, das ihn zur Exegese nötigt. Doch die Macht der Tradition zwingt auch ihn zur Annahme einer ganz unapokalyptischen Erklärung, mit der er im Grunde vielleicht wenig anzufangen wußte.

Eine theologisch legitime, d. h. eine auf den biblischen Kanon gegründete Apokalyptik kennt das ältere MA also nicht, und auch die Bedeutung seiner außerkanonischen, auf eine apokryphe Offenbarungsliteratur (wie z. B. den Pseudo-Methodius) gestützten Apokalyptik darf man nicht überschätzen. Der Bestand apokalyptischer Mythologeme ist im Vergleich zum Judentum erheblich zusammengeschrumpft, die mythologische Produktivität hat in der Vision von Himmel, Hölle, Fegefeuer ein neues Feld gefunden. Es entsteht die Literatur der Jenseitsvisionen — nicht nur Tradierung alter, sondern Erschließung neuer Offenbarung. Aus dem himmlischen Jerusalem, das einmal erscheinen soll, ist das Jerusalem im Himmel über uns geworden, in dem schon jetzt die Seligen wohnen. Ein Engel führt die Seele des Visionärs durch die Straf- und Freudenorte der Verdammten und Erlösten — das Schema dieser Visionen.³³ Seit die Ecclesia nicht mehr die von Rom verfolgte Gemeinde ist, hat das Interesse an ihrer geschichtlichen Zukunft nachgelassen zugunsten des Interesses an der Zukunft des Einzelnen, das zeigt sich wie in der Theologie so auch in der vorth theologischen Mythologie und ihrer apokryphen Literatur.

Wenn die Apokalyptik dermaßen im Schatten steht und für die Auslegung der Ap so wenig bedeutet, warum las man dann überhaupt die Ap? Die Exegeten finden in der Ap zweierlei, einmal die gewöhnliche katholische Eschatologie (Eschatologie hier im älteren und engeren Sinne als „Lehre

33. Ihre Literatur ist gesammelt und beschrieben durch C. Fritzsche, Die lateinischen Visionen des MA bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts (Roman. Forschungen II (1886), S. 279 ff. und III (1887), S. 337 ff.).

von den letzten Dingen“) — damit erklären sie die Schlußvisionen vom status aeternitatis — und zum andern Geschichtstheologie — damit erklären sie die rekapitulierenden Visionen vom status praesens der Ecclesia. Ihr überwiegendes Interesse gilt dabei ohne Zweifel der Geschichtstheologie.³⁴ Gerade die Bearbeitung der Problematik des status praesens gab der Apokalypse in den Augen jener Theologen ihre Eigenart. Die erste nennenswerte Erfindung der Ap-Interpretation seit Tycho-nius, die 7-Stufen-Ordnung, ist eine geschichtstheologische. Anselm von Havelberg erwartet von der Ap die kompetente Auskunft, als ihn eine spezifisch geschichtstheologische Frage beschäftigt („ist in der Ecclesia mutabilitas möglich“?). Auf die Eschatologie achtet er dabei gar nicht, und noch weniger auf die Apokalyptik. Das beweist seine Auslegung des 6. Siegels: er bringt sie überhaupt nur der Vollständigkeit zuliebe, schreibt wörtlich Haimo ab³⁵ und kommt damit noch nicht einmal zu Ende.

Der gebräuchliche Titel „Augustinische Geschichtsphilosophie“ hat das Vorurteil verbreiten helfen, erst Augustin und nicht, wie es sich doch in Wahrheit verhält, schon Irenaeus sei der Urheber der katholischen Geschichtstheologie. Dieser Teil der kirchlichen Lehre wurde wohl niemals als solcher thematisch bearbeitet — der Titel „Geschichtstheologie“ ist erst von der neueren Wissenschaft geprägt worden —, obschon er die ganze Lehrbildung und die ganze Historiographie bestimmte: Die Lehrbildung baut das dogmatische System — wie es für das 12. Jahrhundert in den Sentenzen des Lombarden vorliegt — nach einem geschichtstheologischen Grundriß (Lehre von Gott, von der Schöpfung, Sündenfall, Gesetz, Christus, Kirche, Sakramente, letzte Dinge). Die Historiographie — für das 12. Jahrhundert klassisch dargestellt in der Chronik des Otto von Frei-

34. Einen guten Überblick über „die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen“ gibt H. Grundmann (Arch. f. Kulturg. 24, 1934, S. 326 ff). Umfassend und grundlegend ist Al. Dempf, *Sacrum Imperium, Geschichts- u. Staatsphilos. d. MA u. d. polit. Renaiss.* (München u. Berlin 1929).

35. 188, 1158 D — 1159 A (die zwei ersten Zeilen) ist wörtlich = Haimo 117, 1032 A/B; vgl. oben S. 68.

sing — fügt sich ebenfalls dem geschichtstheologischen Entwurf des Weltgeschehens. Während eine heute geschriebene Weltgeschichte mit der Gegenwart abschließt, führt Ottos Chronik wie selbstverständlich darüber hinaus in die geschichtslose Ewigkeit. Dieser Überschnitt von der Historie zur Zukunft wird möglich durch die Geschichtstheologie. Für den mittelalterlichen Historiker hat nicht die Erfahrung, sondern die auf biblische Offenbarung gegründete *doctrina* das erste Wort. So wird denn auch die Gliederung des Weltlaufs in die bekannten „Geschichtsperioden“ nicht von der Beobachtung, sondern von der Geschichtsdoktrin geleistet. Wenn die Geschichtstheologie der Ap-Kommentare gerade die Zeit von Christus bis zum Ende in mehrere status aufgliedert, so löst sie damit eine im Fortschreiten der Jahrhunderte dem MA zugewachsene Aufgabe. Die Bestimmung des status der Apostelkirche und des status der antichristlichen Verfolgung ergab sich aus alter Tradition nahezu von selbst. Geschichtstheologisch wahrhaft neu gesehen ist dagegen die konstantinische Wende, mit der die Verfolgungszeit zu Ende geht. Augustin war dem Ereignis noch zu nahe, als daß er ihm eine Würde ähnlich der von Moses' Gesetzgebung hätte zuschreiben können. Für das MA aber ist Konstantin eine Figur der durch die Offenbarung des Johannes vorgezeichneten christlichen Heilsgeschichte.

Drittes Kapitel.

Rupert von Deutz.

Aus dem Deutschland des 12. Jahrhunderts kennen wir nur eine einzige vollständige Bearbeitung der Ap: die des Rupert von Deutz (gest. 1129 oder 1130). Dieser Kommentar gehört in die französisch-scholastische Tradition der Glossen nicht hinein, er ist so eigentümlich, daß er in einer Zusammenfassung mit den andern nicht behandelt werden konnte. Wie weit Rupert zur exegetischen Arbeit durch seine Schule im Lütticher St. Lorenz-Kloster angeregt wurde, wird sich schwer sagen lassen, die stärksten Impulse kamen ihm gewiß nicht von außen, sie entstanden in ihm selbst. Das macht auch der Ap-Kommentar in seiner Eigenwilligkeit wahrscheinlich.

Rupert hat einmal eine Auswahl seiner Schriften getroffen und diejenigen unter ihnen aufgezählt, auf die er Wert gelegt haben muß. Er nennt hier unter anderem „in Apocalypsin Joannis libros XII“.¹ Auf der Höhe seines Lebens, während seines zweiten Aufenthaltes im Kloster Siegburg bei Abt Cuno hat er diese 12 Bücher geschrieben. Er widmet sie dem Erzbischof Friedrich von Köln.² Wie so oft bei Ruperts Schriften ist auch diesmal wieder Cuno der eigentliche Anreger. Der Erzbischof beteiligt sich gelegentlich eines Besuches an einer Unterhaltung, die Rupert zu der neuen Arbeit bewegen soll. Cuno scheint im besonderen daran gedacht zu haben, seinen Schützling auf solche Weise dem Erzbischof noch näher zu bringen, noch mehr zu empfehlen.³ Seine Bemühungen in dieser Richtung hatten ja bald einen guten Erfolg: 1120 wird Rupert

1. MSL 170, 489 D (In regulam S. Bened., lib. I).

2. Prolog MSL 169, 825/28.

3. Im Prolog heißt es, Cuno habe den Erzbischof wissen lassen wollen, daß Rupert in einer Apokalypsenauslegung über die Leistungen der Väter hinauszukommen imstande sei.

Abt von Deutz.⁴ An diesem Verhältnis zwischen dem Abt und dem schreibenden Mönch wird ein Stück benediktinischen Klosterlebens sichtbar. Sie führen Gespräche miteinander, kaum in dogmatischem Streit, vielmehr in gemeinsamer Betrachtung der Schriftgeheimnisse.⁵ Die Vorrede zu „De victoria verbi Dei“ gibt davon aus etwas späterer Zeit ein lebendiges Bild. Cuno ist zu Besuch bei dem neuen Abt von Deutz, „nos more solito semoti a caeteris conferebamus aliqua de sanctarum maiestate Scripturarum“.⁶ Rupert schildert nun das ganze Gespräch, es dreht sich um die Tiere in Dan. 7, die darin dargestellten Weltreiche und ihren Gegensatz zum Menschensohn. Schließlich formuliert Cuno spontan den Titel des neuen Werkes, das er Rupert zu schreiben bittet. Ganz ähnlich wird man sich die „collocationes“ vorstellen müssen, die dem Apokalypsen-Kommentar vorangegangen sind.

1. Ruperts Anspruch gegenüber den patres.

Wie sieht Rupert seine exegetische Aufgabe gegenüber der Apokalypse? Er hat die bewußte Absicht, etwas Neues zu versuchen. Nach Cunos Wunsch soll er ja dem Erzbischof gerade zeigen, daß er es vermag, „ultra id, quod antiquiores patres librum hunc exponendo senserunt vel dixerunt, aliquid utiliter supererogare ...“.⁷ Man hat ihm zwar gesagt, danach bestehe gar kein Bedürfnis, es sei eine Vermessenheit, „adjicere quidpiam ad ea, quae a nominatis catholicisque patribus dicta sunt, atque fastidium legentibus facere augendo multitudines

4. Jaffé, MG SS XII, S. 624 ff. Hier die grundlegenden Daten für Ruperts Biographie. S. weiter Hauck IV, S. 432 ff. R. Rocholl, Rupert v. D. (1886), hat viele Mängel, die nur zum Teil ausgeglichen sind in Rocholls Artikel über Rupert RE³, XVII, S. 229 ff. A. Cauchie, Art. Rupert de Saint-Laurent, Biogr. nat. de Belgique, 20, 426 ff. Al. Dempf, Sacrum Imperium S. 233 ff. E. Beitz, Rupertus von Deutz, seine Werke und die bildende Kunst (Köln 1930). Manitius III, S. 127 ff.

5. Über sein Verhältnis zu Cuno berichtet Rupert im Matthäus-Kommentar, 168, 1606.

6. 169, 1215/16.

7. 169, 825/26.

commentariorum“.⁸ Rupert stellt sich demgegenüber auf den Standpunkt: der *spatiosus ager* der heiligen Schrift ist „*omnibus Christi confessoribus communis*“, niemandem, der *salva fide* die Schrift behandelt, kann das Recht dazu entzogen werden.⁹ Sein — vielleicht deutscher — Zeitgenosse Honorius Augustodunensis schreibt, um einem fühlbaren Büchermangel abzu- helfen;¹⁰ davon kann bei Rupert keine Rede sein. Daß es *multitudines commentariorum* gibt, bestreitet er gar nicht. Honorius nimmt für sich nur den *labor* in Anspruch und läßt die *sententiae* den Autoritäten.¹¹ Rupert will gerade mit seinem *proprium ingenium* arbeiten,¹² er will dasselbe tun, was die Väter taten. Gegenüber ihrer Autorität weist er hin auf den *ager communis* der Christen. Er kann zwar seine Unternehmung nicht als notwendig hinstellen — wie man das heute tun würde —, weil die ältere Auslegung überholt sei. Die Möglichkeit des „Überholtseins“ geistiger Leistungen besteht für jenes Denken gar nicht; der herrschende kritische Maßstab heißt Wahrheit und Irrtum, und Irrtümer hat er den Vätern nicht vorzuwerfen. Er kann also nur sagen; meine Arbeit ist erlaubt. Aber doch nun auch nicht als unanfechtbare Beschäftigung mit und für sich selbst, sondern mit dem Anspruch auf Beachtung, der in dem „*utiliter*“ (s. o.) liegt. Jenes „*ultra . . aliquid utiliter supererogare*“ bezeichnet die Art und Weise, in der nach Ruperts Meinung neue Exegese neben ältere treten kann.

Wie steht es nun aber mit seiner tatsächlichen Selbständigkeit? Um den Anschluß an die überlieferte Exegese zu ge-

8. Ibid. Anderswo klagt er noch deutlicher über Gegner, die ihn nicht gelten lassen wollen und sagen: „*Quis est hic, vel quid opus est eum loqui, cum sancti et antiqui doctores sufficienter locuti sint?*“ (in reg. S. Bened. lib. I; 170, 497).

9. 169, 827/28.

10. J. A. Endres, Honor. Aug. S. 17.

11. Vorrede zur Auslegung des Hohen Liedes MSL 172, 347 „*... nihil mihi praeter solum laborem ascribens, sententias vero auctoribus (al. auctoritati sanctorum) relinquens*“.

12. 169, 827/28. So wie Isaak noch Brunnen graben ließ außer denen, die schon von den Knechten seines Vaters gegraben waren (Gen. 26), so will er auch neue Brunnen graben „*proprii vomere ingenii*“.

winnen, braucht er eine Vorlage. Er hat sich dazu wie Bruno den Kommentar des Haimo ausgesucht. Schon als junger Mönch mag er ihn in St. Lorenz kennen gelernt haben, denn Haimos Kommentar gehört zu dem kleinen ältesten Bestand der Bibliothek des Lütticher Klosters.¹³ Die Glossen hat er wohl nicht gekannt, vielleicht aber auch als das Handbuch der gegnerischen Schule von Laon mißachtet.¹⁴ Rupert gestaltet seinen Text durchaus selbständig. Von Kompilieren und Ausschreiben kann nicht die Rede sein. Wenn er an der Auslegung seiner Vorlage nichts auszusetzen hat, kommt er ihr zuweilen auch im Wortlaut sehr nahe, z. B. an der folgenden Stelle:

Haimo (117, 949 A u. C)

„Particeps Christi fuit Joannes in tribulatione et patientia, quia sicut Christus passus est opprobria, irrisiones, colaphos et verbera, ita et beatus Joannes, qui flagellatus

Rupert (850 C, D)

„Nam et postquam particeps fuit in illa tribulatione morientis et regno resurgentis, Jesu patientiam habuit imitando passum opprobria, irrisiones, colaphos et verbera; uti

13. F. X. Kraus, *Horae Belgicae*, Jahrb. d. Ver. v. Alterthumsfreunden im Rheinl. 50, S. 228: Kgl. (Burg.) Bibl.: cod. 9668, saec XI; ol. S. Laurentii Leodiensis, darin am Schluß ein Bücherverzeichnis der Abtei (G. Becker, *Catalogi* 60): „... V Hecino in apocalipsi, VI et VII liber Rutperti in eadem apocalypsi“ (da die Bibliothek Ruperts Kommentar schon besitzt, kann die Handschrift erst aus dem 12. Jahrh. stammen).

14. Wenn Rupert im Kommentar auf das Problem des Bösen kommt, werden ihm Erinnerungen wach an seinen dogmatischen Streit mit Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux (s. seinen eigenen Bericht über diesen Streit am Eingang der Schrift über die Benediktinerregel, MSL 170, 480 ff.). In der Apokalypse veranlaßt ihn der Vers 17₁₇ 'Deus autem dedit in corda eorum . . .' zu einer Erörterung jener Frage, in der seine alte polemische Haltung sichtbar wird (1145/47). Das malum = Übel (afflictio) schaft Gott zuweilen „propter correctionem“, niemals aber will er das malum = Böses, das haßt er vielmehr. In diesem Sinne wird die Verstokung Pharaos erklärt, mit Berufung auf Augustin. Anläßlich des 'oportet solvi' (20₃) kommt er noch einmal auf den Gegenstand zurück (1180/82) und gegen Ende stößt er auf die Stelle (22₁₁), die zu den Diskussionswaffen seiner Gegner in Châlons gehört hatte (vergl. seinen Bericht 170, 483/85). Wieder setzt er sich mit ihnen auseinander und beruft sich auf die gleichen Schriftstellen, die er nach seiner späteren Aussage auch schon damals für seinen Standpunkt vorgebracht hat.

legitur in Actibus apostolorum et a Domitiano in fluentis olei dolium missus, ad ultimum ab hominibus separatus est. Particeps quoque fuit in patientia, quia sicut Christus patienter sustinuit passionem et suos crucifixo- res diligebat, pro quibus orabat, dicens: 'Pater, ne statuas illis hoc peccatum', ita et beatus Joannes diligebat eos, qui ei mala inferebant, et pro illis orabat.... historia nota est, beatum Joannem scilicet in Pathmos insulam relegatum propter Verbum Dei, cui testimonium perhibebat dicens: 'In principio erat Verbum', et propter testimonium Jesu Christi, quod ei perhibebat, quod scilicet esset verus Deus et verus homo..“.

verbi gratia, quando et ipse cum alijs flagellatus est, sicut in Actis apostolorum legitur, et a Domitiano in ferventis olei dolium missus, ad ultimum ab hominibus separatus est. In eo quoque particeps sanctorum fuit in patientia Jesu, quia sicut Christus Jesus patienter sustinuit et orabat dicens: 'Pater ignosce illis', ita et iste diligebat illos, qui ei mala inferebant*), et pro eis orabat. Ego ille talis fui in insula, inquit, propter verbum Dei et testimonium Jesu Christi. Historia nota est, scilicet hunc beatum Joannem in Pathmos insula relegatum propter verbum Dei, cui testimonium perhibebat, vel quod praedicabat ante omnia saecula de corde Patris natum, et propter testimonium Jesu Christi, quo testificabatur eum esse verbum incarnatum.“

(Die Übereinstimmung in dieser Art geht noch bis 851A)

*) Druck: inserebant.

Dieser Vergleich erweist, daß Rupert den Haimo wirklich benutzt hat, er gibt aber ein einseitiges Bild. Denn nur selten kommt Rupert dem Abschreiben so nahe wie hier. Meist findet sich Haimos Auslegung nur ihrem Inhalte nach wieder, wobei dann nur einzelne Worte übereinstimmen, oder Rupert weicht sogar gänzlich ab. Mit Namen genannt wird der Verfasser der Vorlage nicht ein einziges Mal, nur gelegentlich, wenn Rupert ausdrücklich eine entgegengesetzte Meinung äußern will, referiert er über die Auslegung von „nonnulli“ und gibt dabei Haimo wieder.¹⁵ Er verläßt sich aber nicht auf Haimo allein.

15. 834 D: „Nonnullis visum est..“. Rupert setzt sich nun (835) mit der bei Haimo gegebenen geläufigen Auslegung von Ap 1₄ auf Christus

Für die Erklärung der Namen von Jakobs 12 Söhnen weiß er etwas Eigenes nicht zu geben: „Hoc ergo eodem sensu et eisdem, quibus ante nos verbis tractatum est, hic perscribere non pigeat“,¹⁶ und nun schreibt er Wort für Wort die ganze ausführliche Erklärung des Beda ab.¹⁷ Es handelt sich hier zwar um einen festen Bestandteil der traditionellen Auslegung — die übrigen Kommentare haben nur eine andere Formulierung —, trotzdem ist diese Abschrift gerade bei Rupert recht auffällig, er entschuldigt sich ja auch ausdrücklich. Bedas Name ist verschwiegen.

Dagegen werden andere Namen genannt, vor allem der des Hieronymus. Während Alcuin und Haimo ihre Vorlagen (Beda und Ambrosius Autpertus) unbefangen nennen, findet sich bei Rupert jenes gerade für seine Zeit bezeichnende Verfahren: man zitiert die patres, aber man benutzt die unmittelbaren Vorgänger. Zur Erklärung der 24 Ältesten (Ap 4₄) gibt Rupert zunächst die „diversa Patrum expositio“¹⁸ wieder. Er nennt hier den Hieronymus und hat den Victorin-Hieronymus-Kommentar wirklich nachgeschlagen, ferner führt er eine Auslegung von „alii nonnulli“ an (Haimo).¹⁹ Dann geht er mit „nos autem et hunc et illum sensum non inutilem approbantes nihilominus ..“ zu dem Versuch einer eigenen Erklärung über. Er wagt es also, mit einem „nos autem“ den Vätern gegenüber zu treten. Bruno scheute sich zwar auch nicht, „nos autem“ zu sagen, aber er wandte sich damit nur von einer Überlieferung zur andern, während Rupert wirklich etwas Eigenes folgen läßt. — Für die Deutung der vier Wesen (Ap 4₆) konstatiert er eine

auseinander und bezieht die Stelle richtig auf Gott den Vater, wobei er auch die Parallelität mit der Grußformel der Paulinischen Briefe erkennt. — 907 D wird ein kurzes Referat über die Auslegung bei Haimo mit „alii nonnulli“ eingeführt. — Spuren eines direkten Zurückgehens auf Ambrosius Autpertus habe ich nicht gefunden, dagegen häufig Stellen, an denen nachweislich nur Haimo und nicht Autpertus benutzt ist.

16. 962.

17. 962 C—964 B = Beda MSL 93, 150 B—152 A. Bei 964 B kehrt Rupert zu Haimo zurück.

18. 907 f.

19. CSEL 49, S. 51. MSL 117, 1006 f.

„diversa sententia“²⁰ der Väter, und zwar stehen hier Augustin und Hieronymus im Widerspruch gegeneinander. Rupert hat sich beider Meinungen genau angesehen.²¹ Mit den „plures“ schließt er sich an Hieronymus an.²²

Mehrfach wird, zuweilen mit einem abgegrenzten Zitat, Josephus benutzt und namentlich genannt.^{22a} Einigermassen rätselhaft auf den ersten Blick ist ein langes Zitat, in dem Rupert den „Dionysius episcopus Ecclesiae Corinthiorum“ reden läßt. Er hat hier einen Abschnitt aus der Kirchengeschichte des Eusebius-Rufinus abgeschrieben und dabei den dort nur mit „Dionysius“ bezeichneten Dionys von Alexandrien für Dionysius Areopagita gehalten. Es handelt sich in dem Auszug um die Frage nach der kanonischen Geltung der Ap. Rupert hat das positive Zeugnis des Dionys wohlweislich nicht bis zu Ende abgeschrieben, denn abschließend sagt Dionysius, der Verfasser der Ap sei nach seiner Meinung gewiß ein Johannes, aber nicht der Apostel Johannes.²³ Weiter oben bezieht sich Rupert auf Rufin mit „ut ecclesiastica testatur historia“. Er hat ihn noch mehrfach für den Kommentar herangezogen.²⁴

Rupert hält sich also im allgemeinen an Haimo, greift aber auch einmal zu Beda oder Hieronymus. Den patres gegenüber versucht er, seine im Prolog behauptete Selbständigkeit wirklich gelegentlich zur Geltung zu bringen. Daß er weit öfter, als er es im einzelnen angibt, von der patristischen Auslegung abweicht, wird sich im Folgenden noch zeigen. Hier ist zunächst die Frage zu stellen: woher nimmt er das Recht zu seiner Haltung gegenüber den Vätern?

Der Apokalypsen-Kommentar beantwortet diese Frage nicht, aber an einer anderen Stelle findet sich gründliche Auskunft.

20. 914 f.

21. Bei Haimo fand er Augustin und Hieronymus nicht genannt. Hier. CSEL 49, S. 51; Augustin, De consensu evangelistarum, lib. I, c. 6, CSEL 43, S. 9.

22. Hier. ist ferner genannt oder mit einem längeren Abschnitt zitiert 841 B, 951, 1024 f.

22a. 951, 955, 957, (958), 1073.

23. Rupert 848, vgl. Rufinus lib. VII, c. 25 (Mommsen, S. 691, 693).

24. Z. B. 852 A = Rufinus lib. VII, c. 24 (Mommsen, S. 685/87).

Im 12. Buch von „De gloria et honore filii hominis“ gibt Rupert eine Darstellung seiner Visionen, in denen Gott ihn zur Aufgabe der Bibelerklärung berufen hat.²⁵ Das Wissen um diese Erlebnisse hat er lange als sein Geheimnis vor jedermann gehütet. Dann eröffnet er es eines Tages seinem vertrautesten Freunde, Cuno, zaghafter als nötig, wie er nun meint, denn er hatte ja einen liebevollen Zuhörer.²⁶ Da hat Cuno gebeten: „Scribe haec mihi“. Aber Rupert hat sich gesträubt, alles Drängen des Freundes hat nichts geholfen, bis dieser einmal heftig wird: „Per Patrem et Filium et Spiritum Sanctum praecipio tibi, ut haec scribas mihi“. Seitdem fühlt sich Rupert durch das „tremendum nomen“ gebunden. Doch erst jetzt, drei Jahre später, mitten im Matthäus-Kommentar kommt ihm der Entschluß,²⁷ aus der Furcht, eine plötzlich eingetretene Ermattung nicht anders als durch endliche Einlösung seines Versprechens überwinden zu können. Cuno hatte sich ja damals nur in guter Absicht hinreißen lassen, er wollte die exegetischen Arbeiten seines Freundes empfehlen,²⁸ und auch Rupert mag mit dem Gedanken umgegangen sein, daß die Geschichte jener Visionen seinen Ruf als Schriftsteller fördern mußte. Aber gerade deshalb ist ihm unbehaglich bei der Niederschrift, die humilitas des Mönches ist zweifellos echt bei ihm und doch auch wieder ein wenig ängstlich, ja nicht verkannt zu werden. Darum versichert er immer wieder seine Zurückhaltung und tröstet sich gegenüber Leuten, die ihn vielleicht auslachen könnten, mit dem Gedanken, man möchte die jetzt unantastbaren Konfessionen Augustins zu dessen Lebzeiten vielleicht auch mißachtet haben.²⁹

Schon damals, als er vor Cuno zuerst sein Geheimnis enthüllte, wollte er damit sein Verhältnis zu den patres erklären: „... miranti tibi et scire volenti narraveram, qualem per eventum accidisset, ut post tam multos sanctos patres catholicos atque nominatissimos, quorum scripta sufficienter impleverunt armaria ecclesiarum Christi, ego, περιψημα omnium, animum indu-

25. 168, 1587 ff.

26. Vgl. 1588 B.

27. 1587 D, 1589 B.

28. 1588 C.

29. 1591 B/C,

cerem ad scribendum tam copiose et, ut dicere solitus eras,³⁰ tam efficaciter sive utiliter, ut dubitare non possis, quin sit Dei donum et quin ista quoque facultas desursum sit“.³¹ Über Ruperts „facilitas conversationis“ hatte sich Cuno immer sehr verwundert, zumal er bei ihm nichts von all den asketischen Übungen bemerken konnte, mit denen sich die Väter auf das Schreiben vorzubereiten pflegten. Rupert berichtet nun breit und sehr anschaulich von Traumvisionen, die er als junger Mönch erlebt hat. Unter ihnen ist die dritte als Berufungsvision in ihren Bildern am deutlichsten. Rupert steht vor drei die Trinität darstellenden Personen am Altar in der Kirche. „Tunc ipsae tres personae grandi et pari statura aequales me pusillum circumsteterunt et aperto pergrandi libro me superpositum eidem libro in sublime sustulerunt“.³² Dann zeigt eine der Personen auf die Reliquienschreine der Heiligen: „Adhuc enim, ait, eris melior quam ista sint“. Weiter unten meint Rupert, diese Visionsbilder seien so klar, daß sich eine Erklärung für Cuno erübrige, „cujus de me iudicium saepe audierunt et secuti sunt multi, quod vere Deus librum suum id est Scripturam sanctam mihi aperuit et multis sanctorum Patrum sententiis, quorum in sancta Ecclesia digne celebris est memoria et velut aurum rutilat, aliquanto meliora dixerim“.³³ Ein andermal sieht er, wie sich der Himmel öffnet „atque inde quasi talentum lucidum substantiae ineffabilis, substantiae viventis, velociter ac dicto citius demitti, quod meo illapsum pectori magnitudine vel pondere suo me protinus somno excussit, auro gravius, melle dulcius“.³⁴ Auch unter dem Bilde des Rausches kann er seine Begnadung beschreiben.³⁵ Die Gabe des Geistes ist zwar eine facultas, ihre Ausnutzung aber ist dem Besitzer nicht überlassen, er steht vielmehr unter unausweichlichem Zwange: „ego autem extunc os meum aperui et cessare quando scriberim nequaquam potui et usque nunc,

30. Druck: „erat“.

31. 1587/88.

32. 168, 1593 A.

33. 168, 1593 C.

34. 168, 1598.

35. 168, 1612.

etiam si velim, tacere non possum.“³⁶ Auch mit seinen Gegnern setzt er sich hier auseinander, mit jenen Leuten, die bei berühmten Professoren studiert haben und sich maßlos über ihn entrüsten, als er der Autorität ihrer Lehrer nicht glaubt, „cum ego non crederem, meliusque et sanius loqui auderem secundum Scripturarum auctoritatem“.³⁷ Zu seinem endlichen Siege hat auch Cuno beigetragen durch das unerschütterliche Zeugnis, es sei ihm nicht ex praesumptione proprii cordis, sondern ex dono gratiae Domini geschehen, „fiduciam talem habere tractandi sanctarum Scripturarum sacramenta“.

Diese fiducia seiner Inspiration durch Gott selbst gibt ihm den Mut, den katholischen Vätern der alten Kirche als Exeget gegenüberzutreten. Jenes „ultra ... aliquid utiliter supererogare“ des Prologs läßt sich nun noch etwas schärfer interpretieren. Die exegetische Aufgabe entsteht zwar nicht aus einem Geltungsverfall des Bisherigen — den es nicht geben kann —, aber es handelt sich auch nicht allein um ein Hinzufügen zu dem feststehenden schon Erreichten, es gibt vielmehr die Möglichkeit des „Bessermachens“. In dem „aliquanto meliora dicere“ ist das anspruchsvoll ausgesprochen. Dieses „Bessermachen“ wird man im einzelnen kaum an Hinzufügungen und Erweiterungen, noch weniger an Korrekturen von Irrtümern erkannt haben, sondern vielmehr daran, daß der Exeget, wie es bei Rupert wirklich geschieht, ohne ausdrückliche Auseinandersetzung patristische Deutungen fortläßt und durch eigene ersetzt. Der mehrfache Schriftsinn duldete viele Deutungen nebeneinander. Rupert wird die von ihm beiseite geschobenen Auslegungen der Väter nicht für „falsch“ gehalten haben, aber unter dem Gesichtspunkt des „utiliter“ glaubte er sie übertreffen zu können, hier sah er seine Aufgabe des meliora dicere. Wir können dieses „utiliter“ etwa mit „fruchtbar“ übersetzen, denn es bezeichnet die Fruchtbarkeit einer Auslegung für die Meditation. So mochten wohl viele Erklärungen einer Schriftstelle als „wahr“ nebeneinander stehen und doch unter dem Gesichtspunkt des utiliter von recht verschiedenem Gewichte sein.

36. 168, 1602 C. Vgl. 1453 B.

37. 168, 1603 C.

Die Folge war, daß sich die Auseinandersetzung mit den Vätern in der Exegese reibungsloser und vor allem lautloser vollziehen konnte, als in der Dogmatik. Das Verwerfen einer patristischen Deutung geschah nicht im Zusammenstoß hart auf hart, erforderte keine Diskussion unter dem Vorsitz der Logik, man konnte das Verworfenen vielmehr stillschweigend beiseite lassen, zumal die Preisgabe einer überlieferten Auslegung kein schroffes Nein, sondern nur ein relatives Herabsetzen verlangte.³⁸

In der Dogmatik dagegen hatte der Maßstab des utiliter keinen Platz, hier gab es keine Umwege an den Sentenzen der Väter vorbei. Um ihrer erdrückenden Wucht auch hier nicht ganz zu erliegen, konnte man ihre Autorität keinesfalls einfach bestreiten, man konnte aber die Autorität der Schrift umso schärfer betonen. Gerade Rupert als Exeget mußte auf diesen Ausweg kommen, und er hat ihn gelegentlich einmal gegen Augustin zu benutzen gewußt.³⁹ Gegenüber der Autorität moderner Theologen aber fühlte er sich durch die Schrift nun vollends gedeckt. Ihnen hat er ohne Schüchternheit widersprochen „secundum Scripturarum auctoritatem“⁴⁰ (s. o.), diesen Neuerern gegenüber tritt er auf als der Hüter der ältesten Autorität — und war den

38. Ich erinnere an jene oben zitierte Stelle, wo Rupert einmal in sein Abwägen hineinblicken läßt und sagt: „nos autem et hunc et illum sensum non inutilem approbantes . . .“.

39. Er hatte seine eigentümliche Eucharistielehre (vgl. F. Doyen, Die Eucharistielehre Ruperts von Deutz (1889); v. Holtum, Stud. u. Mitt. a. d. Bened.-Orden 29 (1908), S. 191 ff.; J. Geiselmann, Theol. Revue 29, 1930, Sp. 6 f.) gegen einen namhaften Gegner zu verteidigen, der sich dabei auf Augustin berufen konnte. „Ejus rei necessitas me compulit“, berichtet Rupert im 1. Buch seiner Erklärungen der Benediktinerregel (170, 496), „ut dicerem non esse in canone scripta beati Augustini, non esse illi per omnia confidendum sicut libris canonicis . . . At illi me ex hoc diffamare coeperunt tanquam haeticum, qui dixissem, non esse in canone beatum Augustinum“. Er war in diesem Falle froh, daß ihm eine Hilarius-Stelle zu Hilfe kam, seinen gefährlichen Zweifel an der Unfehlbarkeit des Augustin kann er aber doch nur äußern mit einem Hinweis auf die überragende Autorität der heiligen Schrift.

40. Am Anfang seines Traktates „de voluntate Dei“ sagt er von einem Studenten, der von den französischen Lehrern kommt: „Non Scripturarum auctoritatibus, sed vestri nominis magnitudini innitur . . .“ (170, 437).

Gegnern doch gerade in seinem Suchen nach eigenen Wegen, in seiner Lösung von der Allgewalt der patres verwandt. Gerade an ihm ist zu beobachten, wie durch die Exegese auf ganz anderem Wege als in jenem französisch-normannischen Rationalismus eine gewisse Freiheit den Autoritäten gegenüber zu erreichen war: dort war die eigene Bewegung der ratio in ihrer Deckungslosigkeit dem Verruf der Anmaßung immer sehr leicht ausgesetzt. Hier konnte ein Verdacht, wie man ihn gegen Abaelard gerichtet hat, sehr viel schwerer aufkommen. Rupert ist jenem Rationalismus feind, ist wie Bernhard konservativ, und doch gehört auch seine Arbeit hinein in die Geschichte der theologischen Emanzipation des 12. Jahrhunderts. Zwar bedarf er zum Schutze seiner Kühnheit der Autorisierung durch Gott selbst, er ist durch seine Visionen gedeckt. War es aber nicht schon ein Wagnis, solche Visionen überhaupt zu haben? Denn das endgültige Bild einer Vision entstand doch immer erst aus der Interpretation des Visionärs. Auch Ruperts Gegner mögen das empfunden haben. Sie waren mißtrauisch und glaubten nicht an seine Inspiration. Auch ihn traf der Vorwurf des Hochmutes, der Anmaßung gegenüber den katholischen Vätern. Daß er überhaupt neue Bibelkommentare schrieb und vor allem, daß er es nicht tat mit der Beteuerung seines Unvermögens wie Honorius Augustodunensis, sondern mit jener anspruchsvollen Geste der Prologe,⁴¹ das hat man ihm übelgenommen. Von Einspruch gegen seine Auslegung im einzelnen hören wir wenig. Denn eben hier vollzog sich seine Auseinandersetzung mit der Tradition im Verborgenen, er wußte wohl meist nur selbst, wo er patristische Exegese abgetan und durch andere Erklärungen ersetzt hatte. Gerade diese seine stille Arbeit gilt es nun zu untersuchen.

2. Ruperts Kommentar in der exegetischen Tradition.

Dabei kommt es nicht allein darauf an, zu sehen, wie sich Rupert von seiner unmittelbaren Vorlage absetzt, sondern dar-

41. Vgl. auch den Prolog zum Annulus und zum Hohelied-Kommentar (170, 559 ff. u. 168, 837 ff.).

über hinaus, wie sich sein Kommentar zu der gesamten vorausgehenden Traditionsgeschichte verhält. Nur so kann das Gewicht seiner Abweichungen und die Eigenart seiner Auslegung erkennbar werden. Rupert hat ja auch selbst das Bewußtsein gehabt, sich nicht mit Haimo, sondern mit den patres auseinanderzusetzen. Durch die Autorität der Väter war die Tradition für jeden Exegeten bindend, wie sich denn auch Bruno, Richard und andere durchaus an diese Bindung gehalten haben. Darum ist die Geschichte der exegetischen Tradition, die es für das Auge des 12. Jahrhunderts natürlich nicht gab, und die es für uns nur trotz jener Traditionsgebundenheit der Exegeten gibt, zunächst eine Geschichte von ungewollten, sich in sehr langsamer Bewegung vollziehenden Verschiebungen, in die bei Rupert zum ersten Mal ein bewußter Wille hineingreift. Denn er ist seit Tychonius in der Tat der erste, der sich in bedeutsamen Stücken, jeden einzelnen Fall überlegend, der Tradition entgegenstellt.

Rupert hat in den meisten seiner Schriften exegetisch durchgeführte Betrachtungen unter ein bestimmtes Thema gestellt. Die Apokalypsenauslegung gehört zu seinen weniger zahlreichen Kommentaren im eigentlichen Sinne, die in ihrem Fortgang einfach dem Bibeltext folgen. Doch diese Bindung an den Text steht auch hier unter dem Gegendruck einer Themenstellung, eines vorgefaßten Organisationsplanes. Rupert folgt dem Text zwar Wort für Wort, überläßt sich aber nicht seiner Führung, sondern unterstellt die Ausarbeitung seinem eigenen Betrachtungsentwurf. Mit der Konstruktion dieses Entwurfes — er nennt ihn selbst „propositus ordo“ — beginnt seine Arbeit. Natürlich will er die Auslegung damit nicht vergewaltigen, sondern der vom heiligen Geist der Apokalypse zugrundegelegten Ordnung auf die Spur kommen.⁴² So ergibt sich folgende Disposition:

42. „Nec vero coacta est expositio, ut secundum hunc ordinem spirituum ista sacramentorum scriptura digesta dicatur, ultro enim in plerisque per facta imaginaria ostendit sese proprietates cuiusque spiritus“ (903/04, 3. Prol., hier entwickelt Rupert grundsätzlich seinen Entwurf).

1. Prol.	2. Prol.	3. Prol.	
Liber I	Lib. II	Lib. III	Lib. IV
(Ap 1)	(Ap 2 und 3) Die 7 Gemeinden nacheinander ange- redet von den 7 Geistern (timor- sapientia)	(Ap 4) spir. sap. (1) Der Thron Gottes im Himmel	(Ap 5—8 ₁) spir. intellectus (2) Öffnung der 7 Siegel
Lib. V	Lib. VI	Lib. VII	Lib. VIII
(Ap 8 ₂ —9)	(Ap 10—11 ₁₈)	(Ap 11 ₁₉ —12 ₁₇) Das Weib und der Drache, der Michaelsstreit	(Ap 12 ₁₈ —13) Der Antichrist
spir. consilii (3) Der Engel am Altar und die sieben Posaunen		spir. fortitudinis (4)	
Lib. IX	Lib. X	Lib. XI	Lib. XII
(Ap 14—16) spir. scientiae (5) Das Kommen Christi und die 7 Schalen	(Ap 17—19 ₁₀) spir. pietatis (6) Die große Hure	(Ap 19 ₁₁ —21 ₈) spir. timoris (7) Das Gericht	(Ap 21 ₉ —22) (nicht mehr einem einzelnen der 7 Geister zugeordnet) Das neue Jerusalem

Diese Disposition deckt sich weder mit der des Beda noch mit der von Alcuin und Haimo übernommenen des Ambrosius Autpertus. Auch mit Bruno hat sie nichts zu tun. Rupert hat die Frage des Aufbaus der Apokalypse ganz neu durchdacht und ist dabei zu einem sehr eigenartigen Ergebnis gekommen. Die Übereinstimmungen seiner Anordnung mit den älteren Dispositionen — sie ist am Anfang der des Beda und am Schluß der des Autpertus gleich — ergeben sich durch die Apokalypse selbst. Rupert hat alle seine Vorgänger an Scharfblick für die wirkliche Gliederung der Apokalypse übertroffen.⁴³ Er unter-

43. Beda mag ihn ja angeregt haben, und was ihm an Haimo richtig schien, hat er beibehalten. Sein Ergebnis ist also wie bei Bruno eine Kombination von Beda und Haimo, nur mit einem erheblichen Unterschied:

scheidet sich von ihnen vor allem dadurch, daß er die sieben Hauptvisionsabschnitte erst mit Kap. 4 beginnen läßt. In Kap 2 und 3 sieht er die „dicta“, in dem Folgenden die „facta“⁴⁴ Christi, und erst von den facta sagt er, sie seien „figuris vel imaginibus mysticis signata“. Recht auffallend ist weiterhin seine Verwendung des Septenar. Schon in „de trinitate“ hatte er die sieben Gaben des Geistes als überall durchgreifende Beziehung benutzt. Dort sind die sieben Schöpfungstage und die sieben Weltalter auf die sieben Gaben bezogen. Auch dem Abschnitt über das Zeitalter des Geistes sind sie als Ordnung zugrunde gelegt. In der Apokalypse findet Rupert die gleiche Reihe zweimal wieder, einmal aufsteigend von timor bis sapientia in den sieben Sendschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, das andere Mal absteigend in den sieben Visionen. Die aufsteigende Reihenfolge entspricht der Ermahnung an Menschen, denn „die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang“ (Ps. 110 [111]₁₀), eine Verwendung der Gabenreihe von Jes. 11, die auf Augustin zurückgeht.⁴⁵ In den sieben Begriffen dieser Reihe gewinnt Rupert für jedes Sendschreiben einen leitenden Gesichtspunkt, durch den er eine an sich weitläufige Auslegung immer wieder straff zusammenfaßt. Dagegen ist er bei den Visionen meist über eine Abstempelung der einzelnen Abschnitte nicht hinausgekommen. Er versichert wohl, das Folgende sei bestimmt durch den Geist z. B. der scientia, aber eine entsprechende inhaltliche Gestaltung gelingt ihm notdürftig nur für den spiritus intellectus, der die Eröffnung der sieben Siegel kennzeichnet, und den spiritus timoris, der über dem Endgericht steht. So sehr also Ruperts Ordnung auf den Widerstand des Textes stößt, so ist sie doch beachtenswert als sein eigenster Versuch, mit dem Aufbau der Apokalypse fertig zu werden — die exegetische Tradition bot weder für seine Aufteilung noch für die Beziehung der einzelnen Teile auf die Geistesgaben

Er vollzieht diese Kombination ganz frei und vermeidet Br.s ungeschickte Naht in der Mitte, so daß von einer Quellen-„benutzung“ nicht mehr die Rede sein kann.

44. 903/04.

45. Augustin, ep. ad Maximum (CSEL 44, 633).

irgendwelche Handhabe. Ruperts Interesse geht nicht auf rationale Distinktionen, sondern auf Gleichsetzungen im Bereich der göttlichen sacramenta. Daher ist seine Formung im Unterschied von der des Richard von St. Victor ein Dokument gerade für die deutsche Exegese jener Zeit, die im Glauben an die geheimnisvolle, von vielfältigen Beziehungen durchwaltete Ordnung der Schrift und der Welt eben diese Ordnung glaubte aufdecken zu müssen.⁴⁶

In der Durchführung des Kommentars bringt Rupert schon in den ersten Büchern viel Eigentümliches,⁴⁷ hält sich aber in den Grundzügen an die Exegese der Tradition. Bedeutsamere Eigenwilligkeiten setzen mit Buch V ein. Rupert beginnt: Das Wort Gottes führt den Johannes „a primis usque ad novissima, a novissimis usque ad priora saecula, videlicet ab ultimi sigilli apertione, quod in novissimo die aperiendum erit, usque ad primam tubam, quae post diluvium personuit ...“.⁴⁸ Die erste Posaune bringt den Untergang von Sodom und Gomorrha, die zweite die Vernichtung der Ägypter im Roten Meer, die dritte ist

46. Gegenüber der Einteilung nach dem Septenar ist die Zerlegung des Kommentars in 12 Bücher sekundär. Immerhin scheint auch hier mit Bedacht eine heilige Zahl gewählt zu sein.

47. Ruperts Erklärung der 7 Siegel (Ap 6f.) weicht von der Tradition erheblich ab; er deutet so: Siegel 1—4 die 4 mysteria Christi: incarnatio, passio, resurrectio, ascensio, weiter die Sendung des heiligen Geistes (5), die Judaeorum desertio atque gentium vocatio (6), das Endgericht (7). Die Reihe dieser 7 „sacramenta“ findet sich ähnlich schon bei Primasius (MSL 68, 835/6), aber nicht in der Erklärung der 7 einzelnen Siegel, sondern vorher zu Ap 5 (neben vielen andern 7-Reihen). Rupert hat den für Ap 5 geläufigen Gedanken, daß Christus durch sein adimplere, durch Erfüllung der Verheißungen, das versiegelte Buch erschließt, d. h. den Zugang zum Verständnis der heiligen Schrift auftut, in hartnäckiger Konsequenz auch auf die Erklärung der einzelnen Siegel (Ap 6f.) angewandt. Christus öffnet ein Siegel nach dem andern, die Erfüllungen der bis dahin unverständlichen Weissagungen treten eine nach der andern ein (ein ähnlicher Versuch bei Berengaudus). Die Betrachtung der sacramenta Christi kehrt auch in Ruperts anderen Schriften häufig wieder, sie gehört zu den Hauptstücken seiner Christologie, vgl. Wilh. Neuß, a. a. O. S. 114 ff. Christus ist die Achse des Weltlaufs, so sind bei Rupert Geschichtstheologie und Christologie aufeinander bezogen.

48. 970 D.

das Geschrei Israels zu Gott gegen die Völker Kanaans, die vierte das Murren Israels in der Wüste usw., erst mit Ap 10 kommt Rupert zu Christus. Diese Erklärungen fallen aus der Tradition gänzlich heraus. Der Victorin-Hieronimus-Kommentar deutet auf die Antichristzeit, die Tych.-Tradition auf die fortschreitende Predigt der Kirche (so Primasius, die pseudo-augustinischen Homilien, Beda, Ambrosius Autpertus, Alkuin, Haimo, Bruno, die Glossen, Richard, Martin, in der Glossentradition die Siebenstufenordnung).⁴⁹ Zu Ende von Ap 10 und am Anfang von Ap 11 hat Rupert die traditionelle Deutung — auf die Abfassung des Evangeliums durch Johannes nach seiner Rückkehr aus der Verbannung — stark in den Vordergrund gerückt. Als sein besonderes Interesse ist die chronologisch gleichmäßig fortschreitende Erklärung des Rekapitulationszuges bemerkbar, den er bei Sodom und Gomorrha angefangen hat und über Christus nun in das Urchristentum hineinleitet. Durch das Auftreten der zwei Zeugen (Ap 11₃) gerät er damit in Schwierigkeiten. Die vulgäre Apokalyptik sah in ihnen die zur Antichristzeit wiederkehrenden Propheten Elias und Henoch. Diese Auffassung hatte sich bei Beda⁵⁰ neben der Tych.-Erklärung wieder eingeschlichen. In

49. Eigentümlich ist die Erklärung des Berengaudus (MSL 17, 933 ff). Er hat mit Rupert den Rückgriff auf das AT gemeinsam. Gerade an dieser Ähnlichkeit wird aber Ruperts Eigenart besonders klar. Berengaudus erklärt die blasenden Engel als die Prediger der Kirche im Sinne der Tych.-Tradition, er fängt ihre Reihe nur nicht erst wie üblich bei den Aposteln, sondern schon vor dem Gesetz an (1. Prediger vor dem Gesetz, 2. Moses und die übrigen Gesetzeslehrer, 3. die Propheten, 4. Christus und die Apostel, 5. die Verteidiger des orthodoxen Glaubens der Kirche, 6. die Märtyrer, 7. die Prediger der Endzeit). Alle durch die Posaunen angekündigten Ereignisse meint er „in bonam partem“ (17, 934 B) verstehen zu sollen, im Gegensatz zur Ausgießung der 7 Schalen. Damit ist die traditionelle Betrachtung der *praedicatio Ecclesiae* nach rückwärts in das AT hinein verlängert. Rupert dagegen bricht mit dieser Betrachtungsweise überhaupt. Schon die 1. Posaune ist bei ihm nicht Predigt, sondern *clamor* von Sodom und Gomorrha. Ähnlich bedeuten die 5 folgenden Posaunen: nicht ein Reden Gottes, sondern ein Rufen oder Murren der Menschen. Und von einer Erklärung „in bonam partem“ kann vollends keine Rede sein. Überall wird vielmehr der Gegensatz gezeigt: die Empörung, die jedesmal zu einem Strafgericht Gottes führt.

50. 93, 164.

der vorher bei Beda (und bei Primasius)⁵¹ gegebenen Tych. Deutung ist jede Beziehung auf die Zukunft und auf konkrete Personen streng vermieden. Der Verlauf der Auslegungsgeschichte zeigt die apokalyptische Auffassung dagegen im Vordringen. Rupert redet zunächst⁵² — des Zusammenhangs wegen — von Zeugen für die Wahrheit des Johannesevangeliums. Elias und Henoch erklärt er, ohne an ihr Auftreten in der Endzeit zu denken, als Vertreter zweier ordines von Zeugen, die einen werden verfolgt (Elias), die andern leben in Frieden (Henoch), eine Deutung, die sich über Haimo und Ambrosius Autpertus bis zu Primasius zurückverfolgen läßt (bei dem jedoch die Namen Elias und Henoch fehlen). Um allmählich in die Endzeit herüberzukommen, gibt Rupert die chronologische Fixierung auf.⁵³ Eine neue Schwierigkeit erhebt sich durch das Auftreten des Tieres (Ap 11₇). Die allgemein übliche Antichristdeutung hatte in der Tych.-Tradition, wie sie etwa bei Autpertus⁵⁴ vorliegt, die Form, daß man in dem Tier nicht allein den Antichrist, sondern zugleich den Teufel und die antichristlichen Prediger sah, insofern das *totum corpus bestiae* als Gegensatz zum *corpus Christi* alle teuflischen Mächte zusammenfaßt. Die Reste dieser Deutung bei Haimo ermöglichen es Rupert, die Beziehungen auf den Antichrist der Zukunft zu umgehen und von Nero und seinen Nachfolgern zu reden, die im Geist des Antichrist kamen.⁵⁵ Es folgt die Auferstehung der beiden Zeugen. Bei Rupert ist das die allgemeine Totenauferstehung, eine Gleichung aus altem Gut der Tych.-Tradition. Rupert vermeidet also — im Gegensatz zu der Unbefangenheit des Richard von St. Victor — alle konkreten Züge des verbreiteten Zeugenmythus. Die Möglichkeit zu dieser Spiritualisierung gewinnt er durch die Elemente der Tych.-Tradition, die er bei Haimo noch vorfindet. Doch bei Tychonius herrscht — soweit wir seine Auslegung

51. 68, 866 ff.

52. 1021 ff.

53. Dafür ist der schwankende Gebrauch der *tempora* bezeichnend. Von den Zeugen heißt es, daß sie ihr Blut „*fuderunt vel fusuri sunt*“ (1022); „*fideles sunt vel erunt*“ (1024).

54. A. a. O. S. 524.

55. 1029 D.

greifen können — durchsichtige Klarheit. Mit Hilfe seiner Hermeneutik, besonders der genus-species-Lehre, unterscheiden noch seine Nachschreiber genau zwischen Konkretem und Allgemeinem, zwischen Litteral- und Spiritualsinn. Das „chronologische“ Hin- und Herspringen scheuen sie dabei nicht. Gerade das aber will Rupert vermeiden, darum deutet er konkret (auf das Urchristentum), solange es in seinen Rekapitulationszug paßt, aber dann wird alles unklar ineinander verfilzt, alle erdenklichen Deutungen schlingen sich wirr und ohne methodische Scheidung ineinander, zumal die Hilfe der genus-species-Lehre fehlt. — Bei der 7. Posaune ergibt sich die Deutung auf das Ende programm- und traditionsgemäß.

Mit Kap. 12 beginnt Rupert eine neue Rekapitulation. In der Deutung der Zwölfsternenkrone des Weibes auf die 12 Apostel war die Tradition schlechterdings einhellig. Rupert deutet auf die 12 Patriarchen und kommt damit wieder in das AT.⁵⁶ Noch bezeichnender ist die Eigenwilligkeit, mit der er die 7 Häupter des Drachen erklärt. Schon im Matth.-Kommentar des Origenes⁵⁷ finden sich die beiden Deutungen, die für die Tradition bestimmend wurden: 7 principes oder 7 zum Tode führende Sünden. Die vielleicht noch ältere Auslegung auf die 7 Hügel Roms und die 7 Könige von Titus bis Nerva, wie sie Victorin gibt, verschwindet endgültig durch die Deutung der Tych.-Tradition: alle Könige, die dem Teufel dienen (oder ähnliche allgemeine Formeln; daneben gelegentlich die 7 Laster, so Berengaudus in Kap. 13, Bruno und Richard in Kap. 12). Darin war die Möglichkeit einer neuen Spezifizierung gegeben.⁵⁸ Rupert greift sie auf. Er benutzt die bekannte Vorstellung von den 4 Weltreichen und ergänzt sie zu 7 regna auf folgende Weise:⁵⁹ 1. Reich des Pharao, 2. Reich der Jezabel und ihrer

56. 1041.

57. Die griech. christl. Schriftsteller . . Bd. 38 (1933), S. 105.

58. Ein Versuch dazu auch bei Berengaudus. Er teilt die reprobri in 7 Gruppen von Anfang der Welt bis zum Antichrist (17, 959 f.). Ähnlich erkennt Richard in den 7 Häuptern (Kap. 17) die 7 Welttage (196, 835 A). Rupert aber teilt nicht einfach in Zeitabschnitte ein, sondern deutet auf individuelle Figuren der Geschichte.

59. 1043.

Nachfolger, 3. Babylonier, 4. Perser, 5. Makedonier, 6. Römer, 7. das künftige Reich des Antichrist. Alle diese Reiche kämpfen gegen die Ecclesia, so kämpft der Drache gegen das Weib. Angeregt zu dieser Auslegung ist Rupert durch Ez. 29₃, wo Pharao als „draco magnus“ bezeichnet wird. Er hat die Deutung festgehalten und später in „de victoria verbi Dei“⁶⁰ wiedergebracht. Man sieht hier, wie sich ein bleibender Bestandteil seiner Bibelmeditation ausbildet. Das bildliche Nebeneinander der Drachenhäupter erkennt er wieder im Nacheinander der Geschichte. Einen noch merkwürdigeren Einfall hat er für den flutenspeienden Drachen im gleichen Kapitel. Die Flut ist die Ketzerei des Arius, die Rettung des Weibes geschieht durch das Konzil von Nicaea. Auch dafür gab die Tradition keine Anregung. Dort sind die Fluten vielmehr die Verfolger der Kirche, und die helfende Erde ist Christus. Bei Kap. 13 folgt er im wesentlichen der Tradition und erörtert nun einmal die Zukunft und die Schreckenszeit des Antichrist.

Umso erstaunlicher der folgende Rekapitulationssprung: „Visio ista Joannis oculum a fine saeculorum, ubi paulo ante viderat bestiam sive malignum bestiae caput Antichristum gladio damnationis aeternae percussum, sursum reducit ad principia saeculorum scilicet ad tempora promissionis vel fidei patriarcharum, unde recapitulationes istae omnes currunt atque recurrunt.“⁶¹ Angesichts des Textes ist das nahezu unfäblich! Denn die folgende Vision zeigt das Lamm unter den verklärten Märtyrern auf dem himmlischen Zion, ist also weit unmißverständlicher als etwa die ersten Posaunenvisionen ein Bild der Eschatologie. Die traditionelle Exegese sah hier die von Christus geleitete Kirche, eine Beziehung auf das AT findet sich nirgends. Rupert dagegen erkennt das Lamm, das in Ägypten zur Zeit der Verheißung geschlachtet wurde. Er bleibt zunächst wieder in den Stoffen des AT. Die 3 Engel (Ap 14₆ff.) und die Himmelsstimme (Ap 14₁₃) sieht er als die 4 Evangelisten, auch das gegen alle Tradition.⁶² In der Erklärung von Ap 14₁₄ff. —

60. I, 7 '(169, 1222 D).

61. 1089 B.

62. Der Vict.-Hier.-Kommentar setzt die beiden ersten Engel mit den Propheten der Endzeit (Elias und sein Gefährte) gleich. Bei Haimo fand

der Menschensohn mit der Sichel kommt auf einer weißen Wolke — war die Tradition nicht eindeutig: Die einen fanden hier eine klare Darstellung des letzten Gerichtes (so Beda, die glossa ord. und ihre Nachfolger, Berengaudus). Autpertus versteht die Sichel als die evangelische Predigt, mit der Christus die Apostel beauftragt, das wird von Haimo übernommen und an Bruno weitergegeben. Auch Rupert folgt zunächst Haimo, geht aber von Ap 14₁₇ an seinen eigenen Weg, indem er hier die visionäre Darstellung der Zerstörung Jerusalems findet. Seine Absicht ist leicht erkennbar: er will den Rekapitulationszug nicht schon zu Ende gehen lassen und erreicht durch die Bindung an die Geschichte des 1. Jahrhunderts ein sukzessives chronologisches Fortschreiten. Nun folgt die Ausgießung der 7 Schalen, d. h. die Prediger des Evangeliums verkünden das Gericht — die traditionelle Auffassung.

In der Erklärung der weiteren Kapitel bis zum Schluß variiert Rupert seine neuen eigenen Motive, oder er folgt der Tradition. Auf eine Beschreibung dieser letzten Teile des Kommentars kann daher hier verzichtet werden.⁶³

Rupert die Deutung des Autpertus: 1. = Agnus, 2. und 3. = ordo praedicatorum.

63. Der folgende dem spiritus pietatis zugeordnete Abschnitt führt am Anfang nicht ausdrücklich in das AT zurück. Das Bild der großen Hure veranlaßt Rupert zu breiter moralischer Auslegung. Dabei nimmt er nicht einen zeitlichen Fortgang ins Auge, die mehrfach wiederkehrende Erwähnung der 7 regna läßt ihn vielmehr immer auf das Ganze des Weltlaufs blicken, so daß vom ersten regnum des Pharao etwa ebenso viel die Rede ist wie vom letzten des Antichrist. [Diese Erklärung der 7 Häupter fällt aus der Tradition heraus, hier in Ap 17 so gut wie oben in Ap 12 und 13]. Entsprechend sagt Rupert zu Ap 17₁₄, der Sieg des Lammes beziehe sich nicht allein auf die Zukunft, sondern ebenso sehr auf die Vergangenheit (1142 C: „quamvis igitur futuro tempore dicat: 'hi cum Agno pugnabunt et Agnus vincet illos', nihilominus et de praeterito ante istum Joannem tempore intelligendum est, quia 'cum Agno pugnaverunt et Agnus vicit illos'“). Ap 18 ist zunächst in Übereinstimmung mit der Tradition auf Christus bezogen. Durch sein Rufen, d. h. durch sein Leiden bricht die civitas diaboli zusammen. Der Schluß des Buches führt deutlich zu den Bildern der Endzeit. — Im nächsten Abschnitt läßt Rupert traditionsgemäß die Rekapitulation bei Ap 19₁₁ mit der Menschwerdung Christi beginnen und schließt sich nun bis zum Schluß der Tradition im wesentlichen an.

Was an Ruperts Auslegung in ihrem Verhältnis zur exegetischen Tradition zunächst auffiel, war sein mehrfaches Zurückgreifen in die Stoffe des AT. Zwar haben auch die älteren Kommentare das AT immer herangezogen und manchmal reichlich zitiert. Es enthielt für sie „Figuren“ der Dinge, die sie in den Visionen der Ap erkannten, die Einbeziehung des AT war also eine mittelbare. Rupert und Berengaudus aber deuten die Ap selbst unmittelbar auf das AT. Bei Berengaudus geschieht das selten, im ganzen bleibt er durchaus innerhalb der Perspektive der Tych.-Tradition. Rupert dagegen macht den Beginn der Rekapitulationen bei den Patriarchen zum Prinzip. Tychonius hatte grundsätzlich über die Rekapitulationen gesagt: sie beginnen entweder bei Christi Passion oder bei den Verfolgungen in Afrika oder bei der Zeit des kommenden Friedens.⁶⁴ Diese Theorie wird von Beda kirchlich modifiziert übernommen: die Rekapitulationen beginnen entweder ab origine passionis oder a medio tempore oder bei der novissima pressura.⁶⁵ Ganz ähnlich äußert sich Ambrosius Autpertus⁶⁶ und ihn ausschreibend Alkuin.⁶⁷ In Übereinstimmung mit dieser auf Tychonius zurückgehenden Theorie lag der früheste Einsatzpunkt der Rekapitulationen in der ganzen Tradition bei Christus. Für Rupert dagegen ist dieser Anfang der späteste, und der gewöhnliche liegt bei ihm in den Anfängen der AT-Geschichte. War der alten bei Victorin vertretenen wirklich apokalyptischen Auslegung durch die Tych.-Tradition schon die Spitze abgebrochen, so kommt diese dem Wesen der Ap zuwiderlaufende Entwicklung bei Rupert zu einem merkwürdigen Extrem.

Die nach rückwärts verlängerten Rekapitulationen sucht er wie Bruno und Richard mit der Disposition der Ap in ein einfaches Verhältnis zu setzen. Bei Tychonius gehen die Rekapitulationen je nach den Erfordernissen des Textes beliebig durcheinander, beginnen früher oder später und bilden kurze

64. T. Hahn, Tyc.-Studien, S. 19 f.

65. 93, 131; die Formulierung schon bei Tych. (Bousset, a. a. O. Seite 60).

66. A. a. O. S. 406 f.

67. MSL 100, 1089.

und zahlreiche Reihen.⁶⁸ Ambrosius Autpertus betont ausdrücklich die chronologische Unregelmäßigkeit der Ap,⁶⁹ seine Disposition setzt er dementsprechend mit den Rekapitulationen nicht in Beziehung. Beda dagegen hat bei der Einrichtung seiner Disposition auf die Rekapitulationen Rücksicht genommen. Schon Tychonius glaubte, in der Ap die Regel zu finden, daß jedesmal beim 6. Glied einer 7-Reihe die neue Rekapitulation beginnt.⁷⁰ Nach dieser Regel teilt Beda einer Vision zuweilen 2 Rekapitulationen zu, sonst nur eine. Den Späteren war diese Regelmäßigkeit immer noch zu unregelmäßig. Sie meinten, jede der Visionen dürfe nur eine einzige Rekapitulation enthalten. Auch Ruperts *propositus ordo* ist ein Rekapitulationsentwurf mit diesen vereinfachten Gleichsetzungen. Die Einbeziehung des ÄT bedeutet für die Durchführung der großen Rekapitulationszüge eine gewisse Erleichterung. Rupert kann z. B. in den 7 Posaunenvisionen Bedas erste Rekapitulation in das AT zurückversetzen und die zweite daran anschließen, so daß deren Anfang (Christus) bei ihm in die Mitte kommt. Da er streng auf das chronologische Fortschreiten achtet, ist er gezwungen, in der Mitte jedesmal gleichsam zu verhalten. Darum deutet er so oft — gegen die Tradition — auf die Geschichte des Urchristentums. Wenn seine Vorgänger schon wieder in der Antichristzeit sind, hält er sich bei der Zerstörung Jerusalems auf. Bruno, Rupert und Richard haben also unabhängig voneinander den Versuch gemacht, die Visionsabschnitte mit den Rekapitulationen parallel zu setzen. Bruno und Richard aber sind in der Durchführung nicht konsequent. Wenn nicht alles stimmt, helfen sie sich mit der Annahme von „Digressionen“. Für Rupert ist die Sache schwieriger, da er in die konkrete Geschichte hineingeht. Gerade darum kann er auch keine Digressionen gebrauchen, die allein in der beweglichen Begrifflichkeit des dogmatischen Geschichtsraumes möglich waren. Er ist also

68. Hahn, S. 19 f.

69. A. a. O. S. 406 f.

70. „Tamen fixum servat, ut a sexto recapitulet“ (Bousset, S. 60), wörtlich übernommen bei Beda (93, 131).

der einzige, dem die Durchführung der Parallelsetzung wirkliche Mühe macht.⁷¹

Das Bild der Auseinandersetzung Ruperts mit der exegetischen Tradition hat sich geklärt. Er hat nicht zu viel versprochen im Prolog, er ist in der Tat erheblich über die Auslegung der Väter hinausgekommen. Ob „utiliter“, das vermögen wir kaum zu beurteilen, seine Freunde und Verehrer waren davon überzeugt. Hier kommt es nun weiter darauf an, die Intentionen seiner Abweichungen aufzudecken, sein Verhältnis zur Theologie der Tych.-Tradition zu begreifen.

3. Ruperts Geschichtstheologie.

Ruperts ursprüngliches Interesse für die Ap heftet sich an die Bilder des Kampfes zwischen Satan und Christus. Schon in jungen Jahren, mit Abt Berengar durch den Investiturstreit aus Lüttich verbannt, schreibt er Verse über den Drachenkampf, den er erlebt: „Nunc agit bellum draco bellicosus⁷² ...“, so läßt er sein erstes Gedicht beginnen. Ungefähr zur gleichen Zeit beschäftigt ihn die Geschichte des St. Lorenz-Klosters. Am Anfang seiner Chronik bittet er die Brüder, sich zu hüten vor dem draco magnus et rufus ... nun folgen Bilder aus Ap 12.⁷³ Er liest die Apokalypse also, ehe er sich an die Ausarbeitung

71. Haimo sagt: „In hac enim prophetia non servatur ordo historiae“ (117, 1181 C). Gerade diesen ordo historiae hat Rupert gegen solche Äußerungen seiner Vorlage durchzusetzen versucht.

72. MG Lib. de lite III, S. 624; vgl. E. Dümmler, NA XI, S. 175—194. Manitius III, S. 132.

73. MG SS VIII, S. 263. Daß Rupert diesen Bildern später noch tiefer nachgedacht und eine Auslegung der ganzen Ap geschrieben hat, ist einem Abschreiber der Chronik eingefallen. Er hat daraufhin in der Form eines kurzen Dialogs zwei Stellen aus Ruperts Kommentar hier in die Chronik eingefügt, allerdings recht ungeschickt. Der Herausgeber Wattenbach hat das übersehen. In seiner Ausgabe ist also Zeile 28—40 zu streichen. [Der in der wiedergegebenen Form unverständliche und von Wattenbach als korrupt erkannte Text dieses Einschubes kann nach dem Kommentar korrigiert werden, vor allem müßte es Z. 35 heißen: „... veritatis ecclesiam consederunt. 'Alitur' inquam 'a facie serpentis' ...“, wenn zwischen diesen zwei Sätzen nicht noch mehr ausgefallen ist, denn die Verbindung der beiden Stücke — das erste steht 169, 1060 C, das zweite 169, 1061 D — ist recht unglücklich].

eines Kommentares wagt, schon lange mit den Augen des traditionellen von Tychonius bestimmten Verständnisses: die Kirche steht in der Abwehr satanischer Angriffe.

Dieser Gedanke hatte auch auf einen der ersten Leser des Tychonius, auf Augustin, starken Eindruck gemacht. In „De civitate Dei“ ist der Einfluß des Tychonius zu spüren.⁷⁴ Die Geschichte der Apokalypsenauslegung führte zunächst an Augustin vorbei. Unabhängig von ihm leitet sie unmittelbar von Tychonius her einen breiten Strom dualistischer Geschichtstheologie in das Mittelalter. Doch diese Geschichtstheologie der Apokalypsenauslegung konnte eines Tages zusammenstoßen mit der ihr von ihrem Ursprung her verwandten Lehre des Augustin, in ihrer gegenüber Tychonius neuen, mächtigen und eigenartigen Form von De civitate Dei. Der Zusammenstoß erfolgt bei Rupert von Deutz. De civitate Dei war ihm ein vertrautes Buch.⁷⁵ In seinem Kommentar steht die Terminologie Augustins neben der des Tychonius.⁷⁶ Typisch augustinish sind z. B. die Ausdrücke generatio Cain und generatio Abel.⁷⁷ Tychonius redet so nicht, er betrachtet corpus Christi und corpus diaboli ja nur in der Zeit der Kirche seit Christus. Die Reflexion über die Zeit von der Schöpfung bis zu Christus unter dem Gesichtspunkt der zwei civitates unternimmt erst Augustin. Rupert hat das gleiche in der Apokalypsenauslegung nachgeholt.⁷⁸ Zu

74. Über den Einfluß des Tych. auf Aug. s. Hahn, S. 75 ff., S. 115, ferner Al. Dempf, *Sacrum imperium* S. 120 ff.

75. 168, 1595 B.

76. Als Beispiel einer durch die Tych.-Tradition bestimmten Ausdrucksweise vgl. Ruperts Bemerkungen über das Tier von Kap. 13: 1065 A, 1066 B, 1071 A, B, 1073 B, C.

77. 1043. Das Weib ist die Kirche, die generatio Abel; der Drache steht ihr gegenüber als generatio Cain, vgl. De civ. Dei XV, 1—21. Über Cain und Abel und die entsprechenden generationes redet Rupert schon in „De trinitate“ lib. III, c. 34 (167, 321/23), diese augustinishen Begriffe sind ihm also schon vor seiner Apokalypsenauslegung geläufig. — Für Ruperts Auffassung der Apokalypse ist bezeichnend seine Bemerkung, daß dem Weibe von Kap. 12. das Weib von Kap. 17 entgegensteht, die große Hure Babel, „civitas diaboli civitati Dei semper contraria“ (1045).

78. Daß von den zwei civitates der vorchristlichen Zeit gerade in der Ap die Rede sei, war freilich nicht die Meinung des Augustin, der sich der Ap gegenüber durchaus an das Vorbild des Tychonius hält: „... per

seiner Ausdehnung des Geschichtsraumes auf die AT-Geschichte ist er also durch Augustin angeregt.⁷⁹ Im einzelnen aber gestaltet er durchaus selbständig auf Grund seiner 'eigenen Ver-
trautheit mit den Stoffen der Bibel.⁸⁰

Er verwendet dabei — das wurde an vielen Beispielen gezeigt — konkrete historia. Durch die Einbeziehung der alttestamentlichen Stoffe ergab sich das ja leicht. Den mittelbaren Anstoß zur historia-Verwendung empfängt Rupert also auch von Augustin. Aber er unternimmt hier doch nun etwas, was Augustin selbst fernelegen hätte, und was vor allem in den Zusammenhang der bisherigen Ap-Auslegung ganz und gar nicht hineinpaßt. Die Einbeziehung anschaulicher Geschichtsbilder — der Untergang von Sodom und Gomorrha, die Kämpfe des Elias mit den Baalspriestern, die Einführung heidnischer Kulte durch Antiochus Epi-

totum hoc tempus, quod liber iste (= Ap) complectitur, a primo scilicet adventu Christi usque in saeculi finem, qui erit secundus eius adventus. .“ (De civ. Dei XX, 8).

79. Dafür noch ein sicheres Zeichen: die in den Posaunenvisionen mehrfach genannte „*tertia pars*“, die zugrunde geht, erklärt Haimo (117, 1047) auf Grund folgender Dreiteilung:

- | | | | | |
|------------------|---|------|---|----------|
| 1. | } | boni | } | praelati |
| 2. | | | | subjecti |
| 3. omnes reprobi | | | | |

Beda gibt (93, 156) als Teilung des Tych. an:

1. die inneren Feinde der Kirche,
2. die äußeren Feinde der Kirche,
3. die Kirche selbst.

Danach auch Prim. und Ambr. Autp. Rupert dagegen erklärt die *tertia pars* als die Nachkommenschaft von Noahs Sohn Cham (978 f., 980, 981 f.). Schon früher hat er in *De trinitate* lib IV, Kap. 37/38 (167, 260/63) die Geschichte von Noah und seinen drei Söhnen dargestellt, im Anschluß an *De civitate Dei* XVI, 2/3. Schon hier gibt er für Cham einen Hinweis auf die Posaunenvisionen der Ap. [Davon ist bei Augustin nicht die Rede]. Die Ap hat ihn also schon, ehe er sie kommentierte, unter der Perspektive der augustini-schen Geschichtstheologie beschäftigt.

80. Die meisten der in Ruperts Kommentar immer wieder genannten Figuren kommen in *De civitate Dei* überhaupt nicht vor. — Zu Ap 20 hätte Rupert Augustins Auslegung in *De civ. Dei* XX, 7/8 benutzen können, er hat sich aber auch hier an Haimo gehalten.

phanes, der jüdische Aufstand usw. — ist flagranter Widerspruch gegen Sinn und Regeln der Tych.-Tradition. Und doch ist es nicht verwunderlich, daß es dazu kam. Von dem ursprünglichen Gegensatz der Tych.-Tradition gegen die alte apokalyptische Auslegung der Verfolgungszeiten wußte man ja nichts mehr, diese Angriffsstellung hatte ihren Sinn auch längst verloren. Man lebte in der Geschichtstheologie der Ap-Erklärung, und es lag doch nahe, deren allgemeine Aussagen über die Geschichte der Ecclesia in der historia nachzuprüfen und bestätigt zu finden. Anselm von Havelberg versucht das mit der Siebenstufenordnung, Rupert überdenkt den Gegensatz der beiden civitates und verfolgt ihn durch die Ereignisse der Vergangenheit. Die Tych.-Tradition wird also gar nicht offen angefochten, aber sie beginnt zu zerbröckeln durch ihre eigenen inneren Möglichkeiten.

Die Stoffe der historia gewinnt Rupert zum allergrößten Teil aus dem AT, zu einem kleineren Teil aus dem NT, weiter aber noch aus außerbiblischen Geschichtsquellen wie Josephus und Rufinus. Sein Anschauungsmaterial ist also keineswegs auf den Umkreis der Bibel beschränkt. Rupert ist der erste, der in der Ap-Auslegung mit außer- und nachbiblischen Quellen arbeitet. Joachim von Fiore hat das dann auch getan, das Verfahren wird in der Folgezeit üblich. Andererseits ist Ruperts Einführung von historia merkwürdig begrenzt, er ist über das Zeitalter Konstantins nicht hinausgegangen. Für den folgenden Zeitraum bis zum Ende der Welt beschränkt er sich auf die abstrakten Aussagen der Tych.-Tradition. Auf diese Weise gewinnt seine eigene Gegenwart im Geschichtsbilde des Kommentars auch wieder keinen Ort. Zwar kommt er gelegentlich auf kirchliche Zustände seiner Zeit,⁸¹ aber nicht, um die Gegenwart in die Linie der historia einzufügen, sondern im Zusammenhang der morali-

81. 1025 B, über das peccatum graduum Ecclesiasticorum. 877/78, über den Kampf zwischen Kaiser und Papst. 878/79, über Erhebungen des Volkes gegen zuchtlose Kleriker. In dem allen redet der Benediktiner kluniazensischer Prägung, der Rupert zeitlebens war, den weltlichen Mächten fremd, selten aus den Klostermauern herausgekommen, noch aus den Lütticher Tagen voller Feindschaft gegen die kaiserliche Partei, aber kein politischer Fanatiker, sondern nur Mönch mit einem sehr ernsthaften Gewissen für die „Ecclesiae castitas“ (879 B).

schen Erklärung. So entbehrt seine Auslegung gleich der seiner Vorgänger jeder apokalyptischen Aktualität. — In der Beschränkung des historia-Blickfeldes macht sich die Tatsache bemerkbar, daß Rupert Exeget und nicht Historiker war. Sein Gesichtskreis ist eben doch zunächst durch die Bibel bestimmt.

Er steht auch niemals unmittelbar der Geschichte gegenüber wie der Chronist, sondern er sieht sie immer nur durch Vermittlung der heiligen Schrift. Er will nicht Geschichte darstellen, sondern er will sie betrachten, soweit die Bibel dazu Anlaß gibt. Die „*meditatio Scripturarum*“⁸² ist sein höchster und eigentlicher Beruf. Auch die Aufgabe, die Ap auszulegen, stellt er sich mit den Worten: sie sei *studiosa meditatione exploranda*.⁸³ Daher geht er niemals einem fortlaufenden Ereigniszusammenhang nach, sondern beschäftigt sich mit abgerundeten, immer wiederkehrenden Bildern. Wie ihn solche Bilder lange Zeit beschäftigen, zeigt ein Blick von der Apokalypsenauslegung herüber zu „*De victoria verbi Dei*“.⁸⁴ Er hat hier noch einmal das „*certamen vetus*“⁸⁵ zwischen Gott und Satan in großer Überschau dargestellt. Das Buch ist wieder voll von den Kampfbildern der Apokalypse.⁸⁶ Dabei werden die Erklärungen des Kommentars wiederholt, mit besonderer Aufmerksamkeit für Entsprechungen von einer Kampfseite zur andern. Zum Beispiel wird das Lamm mit 7 Hörnern (Ap 5) dem Drachen mit 7 Häuptern gegenübergestellt, oder: zur Zeit Pharaos erscheint der Teufel zuerst als Drache, während gleichzeitig das Lamm geschlachtet wird, von dem Christus den Namen hat.⁸⁷

Wenn Rupert in seinem Kommentar die Geschichte zwar nicht in der Form der Darstellung aber doch in der Form der Meditation ins Auge faßt, so gehörte auch schon diese Art von historia

82. 1061 C.

83. 825/26.

84. 169, 1215 ff. Über Ruperts Geschichtstheologie in diesem Werk, ferner in „*De sancta trinitate et operibus eius*“ und in „*De glorificatione trinitatis et processu spiritus sancti*“ s. Dempf, S. 235 ff.

85. So nennt Rupert später das Thema dieser Arbeit im Matth.-Kommentar, lib. XII (168, 1606 A).

86. Vgl. 169, 1217, 1221 ff., 1230, 1232, 1277 ff. usw.

87. 169, 1222/23.

nach der gültigen Theorie in die Exegese eigentlich nicht hinein. Obgleich es eine schematisch fixierte, unbedingt bindende Theorie des mehrfachen Schriftsinns damals noch nicht gab, so war man sich doch darüber einig, daß die Allegorese in erster Linie die doctrina von Christus und der Kirche aus der Schrift gewinnen sollte. Dieser Forderung entsprach die Auslegung der Tychonius-Tradition. In den Geschichtserzählungen des AT hatte zwar auch der buchstäbliche Sinn ein gewisses Recht, aber mit Hilfe der Allegorese aus einer Schrift des NT nun noch einmal die historia des AT herauszuholen, das entsprach der herrschenden Hermeneutik in keiner Weise. Auch bei Rupert kann man dieses Verfahren nur verstehen, wenn man sich die Eigentümlichkeit seiner Geschichtstheologie vergegenwärtigt. Die Schriftmeditation hat die Aufgabe, die veritates des Glaubens zu betrachten. Für Rupert aber führen diese veritates zu bestimmten Ereignissen der alttestamentlichen Geschichte hin, die Kämpfe zwischen der generatio Abel und der generatio Cain gehören ja mit zu seiner doctrina von der Kirche. Immerhin ist es begreiflich, daß seine alttestamentliche Auslegung der Apokalypse Nachahmer nicht gefunden hat.⁸⁸

In der Reihe der Ap-Kommentare des 12. Jahrhunderts ist Ruperts Werk das eigentümlichste. Den französischen, an die Glossen anschließenden Arbeiten steht es ganz fern. Von der glossa unterscheidet es sich im besonderen durch seine Bestimmung: Es ist nicht ein Handbuch für den Unterricht, sondern ein Meditationsbuch für die Zelle, es soll im Nachvollziehen der Meditation gelesen werden. Mit Bruno hat es manches Gemeinsame. Beide Kommentare stehen außerhalb des Bereichs der Glossen und damit außerhalb der beginnenden Scholastik, beide gehören

88. Ferd. Stosch nennt in seinem „Catalogus rariorum in Apocalypsin Johannis commentariorum“ (Symbolae literariae . . t. I, Bremen 1744, S. 560 ff.) einen Kommentar zur Ap von Herman van der Hardt, „ubi prophetiam in historiam convertendū incipit ab Abrahamo res in Apocalypsi percensitas, et ultimum terminum ponit in excidio Judaeorum et erectione ecclesiae novi testamenti“. Das ist der historia-Rahmen des Rupert! Stosch erwähnt noch andere, „qui eundem cum ipso vaticiniorum apocalypseos terminum ponunt . .“ (S. 570). Sollte es sich hier doch um späte Nachfahren Ruperts handeln?

in die Exegese der alten Schule, die nicht um der Dogmatik, sondern um ihrer selbst willen getrieben wird, beide tragen die Zeichen mönchischer Art. Man mag sich auch Abschnitte aus Ruperts Buch an Stelle von Homilien im Gottesdienst vorgelesen denken — solcher Gebrauch von Bibelkommentaren war ja üblich —, doch für diesen Zweck eignet sich Brunos Kommentar viel eher, der des Rupert taugt am besten zum Lesen, der rhetorische Stil Brunos geht ihm gänzlich ab. Und es ist kein Zweifel, daß er oft gelesen wurde. Wir haben das lobende Zeugnis eines Zeitgenossen, des Gerhoh von Reichersberg,⁸⁹ neben allgemeinen Angaben über Leser von Ruperts Schriften,⁹⁰ wir kennen aus weit späterer Zeit das überschwängliche Urteil des Cochläus: „omnes omnium commentarios longe superavit“,⁹¹ ja sogar ein Protestant hat ihn noch ausgeschrieben.⁹² Cochläus mußte Ruperts Schriften freilich erst wieder entdecken, nachdem sie das späte Mittelalter hindurch wenig Interesse gefunden hatten.⁹³ Die französisch-scholastische Exegese hatte im 13. Jahrhundert die ältere benediktinische Bibelfrömmigkeit aus dem Felde geschlagen.

89. MG Lib. de lite III, S. 218 f. — Ruperts Kommentar in Bibliothekskatalogen des 12. Jahrh.: Prüfening (1158) (G. Becker, *Catalogi* 95, 124). St. Peter bei Salzburg (Becker 115, 117). St. Lorenz bei Lüttich (Becker 60); in Katalogen späterer Jahrhunderte: Klosterneuburg (13. Jahrh.; T. Gottlieb, *Niederösterreich* S. 94, vgl. S. 98 u. 105), Heiligenkreuz im Wiener Walde (14. Jahrh.; Gottlieb S. 30 u. 57), Heilsbronn (13./14. Jahrh.; P. Ruf, *Bistum Eichstätt* S. 213). Zu Ruperts Nachwirkung gerade in Bayern, die man vielleicht auf eine Propaganda Cunos (Cuno wurde Bischof von Regensburg) zurückführen kann, vgl. W. Neuß, a. a. O. S. 132. Der Anon. Mellicensis (hg. v. E. Ettlinger, Karlsruhe 1896) spricht nicht lange nach Ruperts Tod von Ruodbertus Magnus (S. 96).

90. Hauck IV, S. 439. Manitius III, S. 135.

91. *Hist. litt. de la France* XI, S. 540.

92. Sebastian Meyer in seinem 1534 (1554?) geschriebenen Kommentar zur Ap, s. Bousset, S. 86.

93. E. Beitz, a. a. O. S. 31, 34.

Viertes Kapitel.

Die Theorie der visio bei Rupert von Deutz und bei Richard von St. Victor.

Die Beschreibung der (erreichbaren) Ap-Kommentierung des 12. Jahrhunderts vor Joachim von Fiore zeigte: ganz am Anfang den Versuch des Bruno, weiter die Errichtung der Glossenherrschaft in der Schule von Laon, als markantesten Vertreter der scholastischen, von den Glossen geführten Exegese den Victoriner Richard, die Wirkung der Glossen auch in Deutschland bei Anselm von Havelberg und zuletzt den konservativen Rupert von Deutz. Die Kommentare des Richard und des Rupert zeigen zwei Möglichkeiten der Ap-Erklärung von einer solchen Verschiedenheit, wie man sie innerhalb der Exegese jenes halben Jahrhunderts nicht zu vermuten pflegt. Sie sollen hier noch einmal ausdrücklich gegenübergestellt werden an Hand eines damals stereotypen Bestandteils der Ap-Auslegung, der bisher umgangen wurde. Ich meine die Theorie der visiones.

Ursprünglich kam man ohne sie aus. Erst Ambrosius Autpertus zieht dieses alte Lehrstück¹ in die Auslegung der Ap hinein.² Seine Neuerung fand den Beifall fast aller seiner Nachfolger, die Theorie der visio wird ein Hauptstück der Prologe, sie wird als zur Einführung unentbehrlich an den Anfang gestellt, sie findet sich aber auch im Verlauf der Interpretation, denn der Text bietet für ihre Überlegungen nicht selten Anlaß. Es lag ja auch nahe genug, sich über die Art und Weise der Schau des Johannes Gedanken zu machen, nicht nur des Johannes wegen. Man muß sich die Bedeutung der biblischen Personen für jegliche Theorie des from-

1. Augustin erörtert die drei genera visionum ausführlich in *De Genesi ad litteram*, lib. XII, 11 ff. (Zycha, CSEL 28, 1 (1894), S. 392 ff.).

2. Praefatio, a. a. O. S. 406 f., Autp. beruft sich hier auf Augustin und Hieronymus. Im Zusammenhang der Texterklärung kommt er mehrfach auf die Theorie zurück.

men Lebens im MA vor Augen halten. Maria z. B. wurde ein Vorbild der Mystiker. Die Heiligen waren ja die exempla, zu denen der Gläubige im Verhältnis der imitatio stand. Konnte er also etwa die Theorie der Mystik an einem Heiligen exemplifizieren, so betraf ihn das vor allem selbst. Wenn man an Johannes die Theorie der visio untersucht, so sieht man in ihm zugleich den vorbildlichen Visionär.

1. Bildvision und allegorische Auslegung.

Bei Rupert ist das sehr deutlich. Er hatte ja selbst Visionen gehabt, eine Theorie der visiones ging ihn also nahe an. Nachdem die von Autpertus aufgenommenen Erörterungen in der Überlieferung — mehr oder weniger verstanden — von Hand zu Hand gegangen waren, werden sie bei Rupert sehr lebendig, man spürt sein persönliches Interesse an der Sache. Höchst bezeichnend für ihn als Exegeten: er stellt nicht wie die andern eine freischwebende Theorie an den Anfang, sondern er bringt sie nur im Verlauf der Auslegung, und zwar zu Ap 1₁₀: 'fui in spiritu'.³ Die augustinische von Autpertus weitergegebene Trichotomie:

visio corporalis

visio spiritualis

visio intellectualis

versteht Rupert so:⁴ in der visio corporalis sehen wir körperliche Dinge mit leiblichen Augen, in der visio spiritualis dagegen „imagines“, „dormiendo“ oder „cogitando“, „sed nondum intelligimus“. Das gebräuchliche Beispiel für diesen zweiten Fall gibt Pharao — die Bibel zeigt nicht allein die idealen exempla der Frömmigkeit, sondern auch die Paradigmata des Gewöhnlichen —, der im Traume Ähren und Kühe sah, ohne diese Bilder zu „verstehen“. In der visio intellectualis tritt zu den Bildern die „Erleuchtung“ durch den heiligen Geist und bringt den „intellectus“.

3. 169, 851/52. Diesem Abschnitt sind die folgenden Zitate, soweit nicht etwas anderes angegeben ist, entnommen. Vgl. die Erklärung von Ap 4₁ (904/5).

4. Rupert fand sie im Prolog des Haimo (117, 938 ff.). Die Darstellung der Theorie ist dort reichlich unklar. Rupert hat sie sich zurechtgelegt, wie es ihm richtig schien.

Schulbeispiel ist Joseph, der dem Pharao seinen Traum erklärt.⁵ „Conspectis quippe per visum imaginibus non, nisi intellectus accesserit, qui mentis est proprius, revelatio fit vel agnitio vel prophetia vel doctrina.“ Die drei modi visionum sind also in folgender Weise anthropologisch bezogen:

mens — visio intellectualis (darin Prophetie, Offenbarung,
doctrina)

spiritus — visio spiritualis (dormiendo oder cogitando)

corpus — visio corporalis

Visio intellectualis = excessus mentis. Wenn Paulus sagt (2. Kor. 12₂), er sei im dritten Himmel gewesen, so meint er damit den dritten modus visionis (vis. intell.).

Den excessus denkt Rupert zwar auch als psychologischen Vorgang,⁶ der den Visionär dulcedo kosten läßt, aber sein Interesse ist nicht auf das „Erlebnis“ als solches gerichtet, sondern lediglich auf den excessus in seiner Objektbezogenheit, er redet nicht von dulcedo an sich, sondern nur von dulcedo rerum, quas viderat.⁷ Der Visionär wird also durch die Vision nicht isoliert, sondern die Vision enthält schon selbst eine Rückbeziehung auf die Ecclesia, und zwar hier in den res, quas viderat, sofern diese res durch den intellectus zur „prophetia“ werden sollen.⁸ Die visio intellectualis macht den Propheten — darum wird auch Joseph im Gegensatz zu Pharao als Prophet gekennzeichnet —, aus ihr kommt revelatio und doctrina, die an die Gemeinde ge-

5. Bei ihm war „mens Dei spiritu illuminata (!) ... , ut intelligeret“. (Das Wort „visio“ ist nicht mit „Vision“ zu übersetzen, „Vision“ ist nur der 3. modus visionis, die visio intell. Und „intellectus“ heißt hier „Verstehen“, nicht etwa „Verstand“). Ganz ähnlich erläutert Augustin Bel-sazars Menetekel und Daniels Deutung (Daniel 5₅—₂₈), a. a. O. S. 393/94. Rupert muß die augustinische visio-Lehre auch noch von anderswoher als nur aus der exegetischen Tradition zur Ap gekannt haben.

6. Zu Ap 19₁₀ (Joh. fällt vor dem Engel nieder) sagt Rupert, Joh. wußte sehr genau, daß allein Gott von Menschen angebetet werden darf, aber „paulisper pro excessu mentis, in quo erat, minus clare hoc ipsum attendit“ (169, 1160 D).

7. 169, 927 D.

8. Die gleiche Rückbeziehung auf die Kirche zeigen auch Ruperts eigene Visionen (s. oben), die ihn ja zum Lehramt des Exegeten berufen.

richtete Predigt. Ob *revelatio* auch ohne Bilder entstehen kann, darüber denkt Rupert hier nicht nach; daß sich die Ap als *Vision*s buch von der ganzen übrigen Literatur des NT unterscheidet, ist ihm nicht wichtig, er betont vielmehr das allen Propheten und Aposteln Gemeinsame. Alle — nicht nur Paulus — sind bis in den dritten Himmel gerissen, „*id est coelestia per intellectualem videre oculum*“. Da die Erklärung der Vision eine Erklärung des Zustandekommens der *doctrina* ist, so ist diese Visionstheorie also zugleich eine Theorie der *Inspiration*.

Auf diesem Wege entstehen bedeutsame Konsequenzen für die Theorie der Auslegung, die ja natürlich durch das Verständnis der *Inspiration* bestimmt sein muß. Im gleichen Sinne nämlich, wie Johannes seine Bilder „verstand“, muß sie auch der Exeget verstehen. Wollte man die Ap wie die Chiliasten „*Judaico intellectu*“ (*ad litteram*) interpretieren, so hieße das von Johannes glauben, er habe die Bilder der Ap genau so wenig verstanden wie Pharao seine Kühe und Ähren. Sollte er aber wirklich so blind gewesen sein, „*ut signa quidem rerum formarentur in spiritu, et in mente ejus earumdem rerum non refulgeret intellectus?*“ Der *visio spiritualis* entspricht also die Auslegung nach dem Litteralsinn, der *visio intellectualis* dagegen die allegorische Erklärung. So führt die Theorie der *visiones* zur Forderung der Allegorese als der allein angemessenen Auslegungsweise der Ap gegenüber.

2. *Mystische Schau jenseits der Exegese.*

Für Richard gibt es keine Bedenken, die ihn an einer Entwicklung der Visionstheorie schon am Anfang und ohne exegetischen Ausgangspunkt hindern könnten.⁹ Von Rupert unterscheidet er sich schon äußerlich dadurch, daß er nicht drei, sondern vier *modi visionis* kennt, nämlich zwei *corporales* und zwei *spirituales*. Im ersten *modus* sehen wir die *exteriora* und

9. 196, 686 ff. Richard redet hier — im Anschluß an die besondere Tradition der Ap-Auslegung — in Formulierungen, die von den sonst bei ihm üblichen (z. B. von der 6 fachen Stufung der Kontemplation) erheblich abweichen. Die gewöhnliche Form seiner Erkenntnistheorie beschreibt Jos. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA, Bd. 19, 4, 1918).

visibilia. Diese visio ist die minderwertigste, die infima. Im zweiten modus hat ein äußerlich Gesehenes *mystica significatio*. Beispiel: Moses sah den Busch, der brannte und doch nicht verbrannte, d. h. die Jungfräulichkeit der Maria blieb unverletzt. In diesen beiden modi sehen die *oculi carnis*, in den beiden folgenden die *oculi cordis*, im dritten modus nämlich, „quando . . . animus per spiritum sanctum illuminatus (!) formalibus rerum visibilium similitudinibus et imaginibus praesentatis quasi quibusdam figuris et signis ad invisibilium ducitur cognitionem.“ Das entspricht also dem dritten modus des Rupert. Auch den ersten modus haben Richard und Rupert gemeinsam, dagegen fehlt bei beiden der zweite modus des andern. Dieser Unterschied liegt schon in der Überlieferung, er besteht ganz ähnlich zwischen Haimo¹⁰ und dem Prothema der Glossen, das Richard benutzt.¹¹ Richard ist nun noch nicht fertig: „Quartus visionis modus est, cum spiritus humanus per internam aspirationem subtiliter ac suaviter (!) tactus nullis mediantibus rerum visibilium figuris sive qualitatibus spiritualiter erigitur ad coelestium contemplationem.“ Dieser modus ist für Richard der höchste!¹² Er unterscheidet im Anschluß an Ps.-Dionysius — dem dritten und vierten modus entsprechend — in der Bibel eine symbolica und eine anagogica demonstratio. Symbolisch heißt: „formis et figuris et similitu-

10. 117, 939.

11. Es ist das gleiche Proth., das dem Gl.-Komm. von Laon vorangestellt ist (dort die visio-Theorie 162, 1499, mit dem Moses-Beispiel für den zweiten modus).

12. Obschon Rupert die augustinischen Formeln besser erhalten hat als Richard, der manches anders faßt als Augustin, so ist doch einerseits Ruperts Lehre keineswegs einfach eine Repetition der augustinischen, während Richard anderseits Augustin in manchem sachlich auch recht nahe kommt. Z. B. sagt Augustin von der extasis: „totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visionem“ (a. a. O. S. 396). Er beschränkt sich ausdrücklich auf die Dreiteilung, aber innerhalb der einzelnen genera macht er Unterscheidungen, ohne sich dabei auf zahlenmäßig fixierte Unterteilungen festzulegen. (Vgl. a. a. O. S. 424). — In den früheren Kommentaren werden die alten Formeln ziemlich unbesehen weitergegeben, immer ist Johannes Vertreter des höchsten modus. Rupert und Richard sind die ersten, die das überlieferte Theorem gründlich durchdenken und, jeder in seiner Weise, neu gestalten.

dinibus rerum occultarum veritas obumbratur(!)“; anagogisch heißt: „nude et pure sicut est absque integumento (!) exprimitur.“

Richard läßt sich im Aufbau seiner 4 modi von einem Interesse leiten, das bei Rupert kaum eine Rolle spielt,¹³ nämlich von einer radikalen Entwertung der sinnlichen Welt und ihrer Bilder. Das ist ein Interesse der areopagitischen Theologie. Zwar kannte auch Rupert eine Wertstaffel der modi. Sie war orientiert an dem Gesichtspunkt: ein einfaches Sehen ist belanglos neben einem hindurchsehenden Verstehen einer von Gott in das Gesehene hineingelegten Bedeutung. Den gleichen Gesichtspunkt verwendet auch Richard, er sichert damit den Vorrang des zweiten modus vor dem ersten. Aber daneben stellt er einen andern, für ihn ausschlaggebenden Maßstab (der allerdings die gleiche Herkunft hat): materialis — immaterialis.¹⁴ Die asketische Entwertung der Leiblichkeit kennt Rupert in der für mittelalterliches Denken selbstverständlichen Überordnung des spiritus über das corpus, und auch bei Richard ist der Aufschritt von 2 zu 3 lediglich dadurch, also durch den Wechsel vom oculus carnis zum oculus cordis hergestellt. Die Entwertung der Körperlichkeit greift bei ihm nun aber von der Beurteilung des oculus auch auf die Beurteilung des Gegenstandes der visio über. Rupert hat gegen die imagines, sobald sie nur eine tiefere Bedeutung haben, nichts mehr einzuwenden. Für Richard ist eine durch imagines vermittelte Erkenntnis durch die Bilder gewissermaßen noch verunreinigt, er hat die höchste Stufe erst erreicht, wenn auch die letzten schattenhaften Reste der sinnlichen Welt überwunden sind.

Aber wie steht es da mit Johannes? Richard läßt ihn im gleichen modus wie Rupert schauen. Das war bei Rupert die höchste Stufe der visio, bei Richard ist es bloß die dritte.¹⁵ Ist

13. Rupert sagt zu Ap 1₁: Den Aposteln hat Christus das Mysterium des Reiches Gottes offen gezeigt, als der heilige Geist im Pfingstwunder über sie kam. „Hi autem, qui pro qualitate sensus nesciunt revereri aut amare coelestia, nisi sub hominibus aut imaginibus rerum, quae formidabiles aut venerabiles esse solent sensibus carnis, ipsi sunt, quibus eadem 'significavit'“ (169, 829 D). Rupert kennt also auch eine höhere Möglichkeit als die Schau der Bilder, aber nur diese kommt jetzt für den Menschen in Frage.

14. 196, 688 B/C.

denn Johannes nun nicht mehr der vorbildliche Heilige, der den Gipfel der visio erreicht? Doch! Diese Vorbildlichkeit kann und will ihm Richard nicht nehmen. Er findet in seiner Theologie die Mittel, mit denen er dem Apostel seine höchste Stellung unter den veränderten Verhältnissen erhalten kann. Die visio des 3. modus ist zwar nicht die Spitze, aber sie ist doch auf dem Wege zur Höhe ganz unentbehrlich. Nur *manuductione materiali* können wir aufsteigen *ad immateriale contemplationem*,¹⁵ denn allein die sichtbare Welt ist uns vertraut. Und der Weg über die *visibilia*¹⁷ ist möglich, „*quia nihil eorum, quae sunt, est universaliter boni participatione privatum . . .*“. Darum werden nicht allein die *excellentissimae res* der sichtbaren Welt, sondern auch die *mediae* und *infimae* gebraucht, um auf die *invisibilia* zu weisen. Sogar ein Wurm kann Christus bedeuten.¹⁸ Solche *dis-similis similitudo* zeigt die Wahrheit umso klarer, als mit ihr ein Hängenbleiben in der *similitudo* sicher vermieden wird. Denn die Gleichnisse *ex lucidis, claris et pretiosis* verleiten nur gar zu leicht zu der Annahme irgendwelcher *auriformes essentiae* in der himmlischen Welt. Das ist alles dem Areopagiten nachgesprochen, dessen „neuplatonische“ Theologie solche relative Einschätzung der *visibilia* möglich macht. Weil nun die sichtbaren Dinge für den Aufstieg zum Höchsten so gute Dienste leisten können, darum hat sich Johannes auf die *infirmitas*¹⁹ der Menschen eingestellt, darum ist er gleichsam vom vierten modus der visio zum dritten herabgestiegen. In Patmos hatte er alle *pastoralis sollicitudo* weit hinter sich gelassen, „*per puram intelligentiam omni imaginatione remota solis supernis ac invisibilibus intendebat*“. Da hört er eine Stimme hinter sich — Richard erklärt so Ap 1₁₀ „*et audiivi post me vocem*“ —,²⁰ die ihn *ad subditorum eruditionem* zurück-

15. 196, 687 C/D.

16. 196, 688 B/C.

17. Richard versteht in diesem Sinne auch manche Einzelheiten der Ap, z. B. die Tatsache, daß die 7. Vision bei der *innovatio elementorum* beginnt und dann erst zur *glorificatio iustorum* übergeht, „*ut ex visibilibus ad invisibilia conscendamus . . .*“ (888 A).

18. 196, 689 (Ps. 21 [22]₇).

19. 196, 688 A.

20. 196, 704/05. Richard knüpft hier an die Auslegung der *gl. ord.* (114, 712 C) an und verschärft sie im Sinne seiner Theorie. Die *gl. ord.*

ruft, der heilige Geist fordert ihn auf, „ad illos, quos coelestibus per simplicem contemplationem intentus non respiciebat, secundum formales rerum qualitates respicere ...“²¹ Damit ist die Ehre des Apostels gerettet. Die ihm eigentlich gemäße Stufe der visio ist durchaus die höchste, nur auf Wunsch des heiligen Geistes läßt er sich zur bildlichen Schau herab.

Dieses Herabsteigen ist eine Wendung „a contemplatione Dei ad necessitatem proximi“.²² Johannes hat sich, solange er mit der simplex contemplatio beschäftigt war, um seine Gemeinden nicht gekümmert. Weil er sich ihrer wieder annehmen soll, darum gibt er die Schau des Mystikers auf — so kann man nun sagen — und begnügt sich mit der Schau des Visionärs nach der Weise des Rupert von Deutz. Das Problem: mystische Schau und ethische Verantwortung ist damit angeschlagen. Es sei dahingestellt, ob in der simplex contemplatio jegliche Rückbeziehung auf den Nächsten ausgeschlossen wird. Diese Rückbeziehung ist jedenfalls in der Bildvision so viel stärker, daß die Wendung zu den Bildern geradezu als ein Schritt „ad necessitatem proximi“ oder „ad utilitatem Ecclesiae“²³ bezeichnet werden kann. Die in der Bildvision gesicherte Einstellung auf die Gemeinde ist also in der Schau des Mystikers so gut wie preisgegeben, die Isolierung des Schauenden scheint hier vollendet.

Man kann wohl sagen, daß die Bildvision in der katholischen Frömmigkeit des frühen MA das Feld der visiones so gut wie allein beherrscht, bis ihr in der victorinischen Mystik des 12. Jahrhunderts die bildlose Kontemplation zum ersten Male mit merklichem Gewicht gegenübertritt. Der Vergleich der visio-Theorie bei Rupert und bei Richard macht die neue Lage anschaulich. Zudem kann er davor warnen, Rupert einen „Mystiker“ zu nennen,

versteht die Stimme hinter Joh. — soweit ihre knappe Glosse diese Auffassung erlaubt — ebenso wie Haimo (117, 950 C/D): die Stimme fordert von Joh. die Beachtung seiner auditores; er soll für sie aufschreiben, was er vor sich sieht. Nach Richard aber soll er nicht aufschreiben, was er schon sieht, sondern er soll etwas ganz anderes sehen, was er dann überhaupt erst aufschreiben kann.

21. Daraufhin: „... de his, quae scribenda erant, secundum sensibulum similitudines edocetur ...“ (ibid.).

22. 196, 705 B.

23. 196, 690 A.

wie das immer wieder geschehen ist. Wenn man sich unter „Mystik“ überhaupt etwas Greifbares vorstellen will — der damals mit sehr allgemeiner Bedeutung gebrauchte Ausdruck „mystice“ oder „mysticus“²⁴ bietet dafür ja keine Handhabe —, so darf man mit dem Wort nicht zu freigebig sein. Nennt man auch Rupert einen Mystiker, so läßt sich das Eigentümliche der victorinischen Mystik als „Mystik“ überhaupt nicht mehr klarstellen.

Rupert war Bildvisionär, und danach muß man auch seine Exegese verstehen. Denn nur darum, weil ihn die imagines nicht stören, schließt sein Frömmigkeitsideal die ungebrochene Beziehung zur Scriptura sacra ein. Die *vita contemplativa* erfüllt sich für ihn in der Bibelmeditation, in der *meditatio Scripturarum*. Eine Notwendigkeit, sich irgendwo einmal von der Bibel zu distanzieren, ist ihm unbekannt. Für Richard dagegen kann die Exegese nicht die höchste Aufgabe sein, mindestens so lange nicht, wie sie noch an imagines gebunden ist — und die Erklärung der Ap ist das durchaus. Höher steht die bildlose Kontemplation. Richards bilderfeindliche Auslegung steuert daher im Grunde aus der Exegese hinaus. Die höchste Möglichkeit theologischen Redens ist für ihn nicht die Reproduktion einer Bibelstelle, sondern der abstrakte dogmatische Satz. Die Energien der Mystik kommen also nicht der Exegese, sondern dem systematischen Denken zugute.

Rupert wiederum ist Exeget um der Exegese willen. Er redet am liebsten in Worten der Bibel. Seine allegorische Deutung stößt zwar durch die Bilder der Ap hindurch, anderseits aber hält er diese Bilder auch wieder fest, er durchtränkt sie gewissermaßen mit ihrer Deutung, und so beschäftigen sie ihn weiter, so greift er sie immer wieder auf, auch da, wo er keineswegs dazu gezwungen ist. Darum sind seine Schriften exegetisch, auch wenn er nicht „Kommentare“ schreibt. Gerade durch die festgehaltene allegorische Bildlichkeit wird der Inhalt der Ap für seine Meditation lebendig und anschaulich.

Johannes ist ihm der vorbildliche Visionär, für Richard aber ist der Apostel vorbildlicher Mystiker. So spiegelt sich die Verschiedenheit der Haltung dieser Exegeten in der Ver-

24. Rupert nennt die *visio* des Joh. einmal beiläufig „*visio mystica*“ (169, 986 C.). Mit „Mystik“ hat das natürlich gar nichts zu tun.

schiedenheit ihrer Johannesgestalten. Richard ist der erste und der einzige Mystiker des MA, der die Ap erklärt. Seine mystische Theologie zwingt ihn nicht zu einer fundamental neuen Interpretation, er kann sich eng an die Tradition anschließen, aber er rückt sie von einer entscheidenden grundsätzlichen Erörterung aus in ein neues Licht. Damit handelt er zugleich als scholastischer Denker. Denn darin gehen Mystik und Scholastik miteinander, daß sie die Exegese hinter sich lassen um einer bildlos unvermittelten Erkenntnis willen.

Fünftes Kapitel.

Das Ende der Tychoniustradition (Joachim von Fiore).

1. Die Überwindung der katholischen Geschichtstheologie.

Die exegetisch-meditative Allegorik, wie sie sich — samt der zugehörigen romanischen Kunst — in Deutschland während des 12. Jahrhunderts noch behauptet, hat nicht zufällig gerade für die Geschichtstheologie mehr geleistet als die in Frankreich aufkommende Scholastik. Das geschichtliche Heilswerk Gottes, der konkrete profectus humanae salvationis, wird einer andächtig schauenden Meditation, nicht aber dialektischem Scharfsinn zum Gegenstande. Darüber hinaus sind die Methoden der Allegorik, vor allem die Typologie, zugleich die Methoden der Geschichtstheologie, während die dialektische Methode auf diesem Felde nichts ausrichten kann. So ist denn auch der für die Zukunft entscheidende Geschichtstheologe des 12. Jahrhunderts, Joachim von Fiore, nicht Scholastiker, sondern ein später, ungewöhnlich erfindungsreicher Allegoriker. Joachim hat die klassisch-mittelalterliche Geschichtstheologie überboten und damit aufgelöst. Von ihm und seinen Nachfolgern, den Franziskanerspiritualen, soll hier nicht mehr thematisch gehandelt, sondern nur noch gerade so viel¹ gesagt werden, wie unentbehrlich ist, damit die Tychoniustradition von ihrem Ende her vollends durchsichtig werde.

1. Darum hier nur eine Auswahl aus der reichen Joachimpliteratur der letzten Jahre: H. Grundmann, Studien über Joachim von Floris (Beitr. z. Kulturgesch. d. MA u. d. Renaiss. Bd. 32, Lpz. Berl. 1927). F. Campolongo, Il Calabrese Abate Gioacchino (Napoli 1931). Joachims Tractatus super quatuor evangelia, hg. u. eingeleitet v. E. Buonaiuti (Roma 1930). Ders., Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio (Roma 1931). Ders., L'apocalissi francescana, Ric. Relig. 9 (1933), S. 32 ff. H. Bett, Joachim of Flora (London 1931). E. Anitchkof, Joachim de Flore et les milieux courtois (Roma 1931). E. Benz, Joachim-Studien I, II, III, Z. f. Kg. 50 (1931),

Die Ap war als das Buch der Geschichtstheologie, zumal der 7-Stufenordnung der Boden für die Einübung einer neuen spezifisch mittelalterlichen Problematik geworden. Man konnte ja nicht einfach spekulieren über Geschichte, alle Theologie bedarf der exegetischen Ableitung. So sehr man nun aber abhängig ist von der Offenbarung, so gibt diese Abhängigkeit eine Gewalt über die Geschichte, wie sie vorher und nachher nicht dagewesen ist. Geschichte wird nicht begriffen aus der konkreten Situation des Betrachters, der aus seiner Geschichte kommt und vor einer dunklen Zukunft steht, der also dem geschichtlichen Schicksal ausgeliefert ist, sondern aus einer durch die Offenbarung von Gott verliehenen Übersicht, die Anfang, Mitte, Ende und den Sinn alles Geschehens kennt. Diese Geschichtstheologie ist also nicht zu verstehen als eine unmögliche Konstruktion, die ja natürlich „nicht stimmt“, sondern sie ist zu verstehen als ein eigentümlicher Versuch, das Dasein von der Überwältigung durch das geschichtliche Schicksal zu befreien.

Die geschichtstheologische Deutung der Ap ist möglich durch die Allegorese, ja sie ist nicht allein möglich, sondern sie ist geradezu gefordert, die Ap im „Wortsinn“ verstehen hieße ja, sie gar nicht verstehen. So kann die Ap Theorien legitimieren, die mit ihrem ursprünglichen Inhalt nicht einmal eine entfernte Verwandtschaft haben. Die 7 *status Ecclesiae* des Anselm von Havelberg z. B. sind exegetisch aufgebaut, aber mit dem, was der Seher einmal mit den Siegelvisionen sagen wollte, haben sie nichts zu tun. Ähnlich hat Joachim von Fiore seine Dreizeitalerlehre mit der Ap in Zusammenhang gebracht. Auch Joachim steht in der Tych.-Tradition, er versteht die Ap geschichtstheologisch und eschatologisch, nur hat er die schon bröckelnde Tych.-Tradition — gleichfalls ohne revolutionäre Absicht — dem Einsturz wieder ein gutes Stück näher gebracht. Auch ihm ist die „Eschatologie“ (im engeren Sinne) das Selbstverständ-

S. 24 ff.; 51 (1932), S. 415 ff.; 53 (1934), S. 52 ff. Ders., Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. u. 14. Jahrh. nach neuen Quellen, Z. f. Kg. 52 (1933), S. 90 ff. Ders., Die Kategorien des eschatol. Zeitbewußtseins, Dt. Vjschr. f. Lit. wiss. u. Geistesgesch. 11 (1933), S. 200 ff. Ders., *Ecclesia Spirituality*, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation (Stuttgart 1934, war mir noch nicht zugänglich).

liche, seine Drei-status-Lehre ist ein neuer geschichtstheologischer Entwurf. Er entwickelt ihn zunächst in der „Concordia veteris et novi Testamenti“ und versucht, ihn gleichzeitig an der Ap zu kontrollieren.²

Dabei hat er die Macht, die das MA durch die Offenbarung der Geschichte gegenüber hatte, ausgenutzt wie keiner vor ihm. Die bis dahin allen Unterteilungen zugrunde liegende Zweiteilung Weltanfang — Christus — Weltende ersetzt er durch seine Dreiteilung, der menschengewordene Christus ist nun nicht mehr wie bei Rupert die Achse des Weltlaufs, sondern der eine Einteilungspunkt neben einem andern, die Kirche von heute soll nicht allein durch die Ewigkeit, sondern durch eine — auch noch vorläufige — Geistkirche von morgen übertroffen werden. Joachim hat als erster der Zukunftsgepanntheit christlichen Gaubens ein geschichtliches Ziel gegeben, an dessen Verwirklichung sich die revolutionären Energien kommender Generationen versuchen konnten, er hat die Säkularisation der eschatologischen Hoffnung zum „epochalen Bewußtsein“ der Renaissance und der Neuzeit eingeleitet. Die Vergeschichtlichung der christlichen Eschatologie tut damit einen neuen entscheidenden Schritt. Joachims Konstruktion ist ja hervorgewachsen aus den Möglichkeiten der Geschichtstheologie, wie sie sich seit Irenaeus entwickelt hatte.³

Das gilt auch für seine Deutung des Weltlaufs als eines *profectus* zum Ziele der *perfectio*. Schon Irenaeus hatte die

2. Über das chronologische Verhältnis der drei Hauptschriften (*Concordia*, *Expositio*, *Psalterium*) s. Grundmann, a. a. O. S. 14, über die *expositio* zur Ap Bousset, a. a. O. S. 74 ff. Druck der *Expositio*: Venedig 1527.

Es ist bekannt, daß gerade Rupert die Weltzeit trinitarisch eingeteilt hat, aber mit Joachims System hat das nicht das mindeste zu tun. Ruperts Zeitalter des Geistes fällt mit der Zeit der Kirche zusammen, er würde seine Dreiteilung niemals aufgestellt haben, hätte er geahnt, daß durch das gleiche System einige Zeit nach ihm eine neue Art von Chiliasmus aufkommen sollte. Für ihn ist die trinitarische Beziehung der Weltalter nur eine jener vielen geheimnisvollen Gleichsetzungen, wie er sie allenthalben aufdeckt und auch wieder fallen läßt. Gerade die Drei-Zeitalter-Betrachtung von De Trinitate gehört nicht zu den Hauptstücken seiner Geschichtstheologie. Im Ap-Kommentar findet sie sich nicht einmal erwähnt.

3. Übrigens hat schon Tertullian in unmittelbarer Nachfolge des Irenaeus dessen drei Stufen als Montanist eine vierte hinzugefügt: *ab initio* — Moses — Christus — *Paracletus* (Harnack, Dg. 1⁴ S. 630).

Weltzeit in Analogie zur Lebenszeit des Einzelnen als ein proficere verstanden. Die durch die Gnosis aufgeworfene Frage nach dem Recht des AT hatte er beantwortet durch den Hinweis auf eine ansteigende Stufung des Weltgeschehens vom alten zum neuen Bund. Dann hatte Eusebius' Kirchengeschichte den Gedanken einer göttlichen „Erziehung des Menschengeschlechts“ allen Späteren vertraut gemacht. Jochim nutzt solche Ansätze und geht über sie hinaus, indem er Perfektionsstufen, die begrifflich „übereinander“ gedacht werden und vom Einzelnen vielleicht im proficere nacheinander erstiegen werden können, auf das Nacheinander der Weltzeit bezieht und an die Zeitstufen der drei status bindet (z. B. *vita activa* und *contemplativa*; *conjugati*, *clerici*, *monachi*). Da er Anfang und Ende der status jedesmal weit untereinander schiebt, wird der Eindruck einer stetigen Vollendungsbewegung, die es ja ohnehin gibt,⁴ noch verstärkt.

Die Möglichkeit, auf die zukünftige Ecclesia vor dem Endgericht zu achten, war in der Geschichtstheologie zwar immer gegeben, sie wurde jedoch bis dahin wenig genutzt. Die alte Antichristmythologie z. B. fand keine betonte theologische Aufmerksamkeit. Man überließ die intensive Beschäftigung mit dieser Zukunft der außertheologischen Apokalyptik. Der Überschnitt von der Vergangenheit zur Zukunft hat für die Geschichtstheologie keine Schwierigkeit, doch hier macht sich nun bemerkbar, daß es der Mensch ist, dem in der Offenbarung Übersicht gegeben wird; der Mensch kann sich von seinem eigenen Standort nicht einfach dispensieren, er steht faktisch zur Vergangenheit ganz anders als zur Zukunft. Aus der Einheit des gottverliehenen Standortes der Offenbarung und des „natürlichen“, durch keine Offenbarung überwindbaren Standortes vor der Zukunft entsteht die Problematik der späteren Ap-Auslegung.

Der Mensch hat also einen doppelten Zugang zur Geschichte, einen geschichtstheologischen und einen „natürlichen“. Die Entwicklung zur Neuzeit brachte — wie überall die Emanzi-

4. Z. B. im *incrementum Ecclesiae* oder in der Entfaltung des Offenbarungsverständnisses, vgl. Richard 196, 764/65: „Et cum aperuisset sigillum, id est, cum secundum processum temporis magis ac magis (!) in sacra Scriptura aperiri et cognosci coepisset effectus divinae promissionis et profectus (!) humanae salvationis, audivi tertium animal ...“.

pation des natürlichen Menschen und seiner Möglichkeiten so auch — die Emanzipation der „natürlichen Geschichte“. Im MA aber ist das natürliche Sehen von Geschichte nur rudimentär, es ist nur da, wie alles Natürliche, nämlich von selbst und unausgearbeitet. Man erlebt und erfährt etwas, man kann es erzählen, das ist die Wurzel der Geschichtsschreibung, der „historia“. Es kann bei dem einfachen Erzählen sein Bewenden haben, es kann aber auch ein tieferes Verstehen versucht werden. Während nun heute die Geschichtswissenschaft, die ja auch im Erzählen ihren Anfang hat, eine deutende Durcharbeitung im festgehaltenen natürlichen Sehen unternimmt, erfolgt die Durchleuchtung der historia im MA gewissermaßen von gegenüber, von der Offenbarung her. Der Christ sieht Gottes Hand im historia-Geschehen wirken, und er kann dieses Geschehen im besonderen geschichtstheologisch deuten.

2. *Der Vorstoß der Weissagungsapokalyptik.*

Wenn der Exeget aus der Ap Geschichtstheologie gewinnt, so kann er nun auch dazu übergehen, die dermaßen verstandene Ap auf historia zu beziehen. Das tut Rupert von Deutz. Joachim geht darin noch einen erheblichen Schritt weiter, er deutet auf Vandalen, Langobarden, Sarazenen, Kreuzzüge, Saladin, Friedrich I.⁵ Auf das AT läßt er sich nicht ein, aber er dringt in der Kirchengeschichte vor bis hinein in seine eigene Gegenwart. Diese Auslegungsweise hat Schule gemacht, sie ist von Joachims Nachfolgern rasch radikalisiert worden. Der norddeutsche Minorit Alexander (gest. 1271), ein Joachimit, geht in seinem Kommentar (c. 1242)⁶ schon dazu über, nicht nur einzelne Stationen der historia in der Ap geweissagt zu finden, sondern die ganze, geschlossene Geschichte der Kirche; mit ihm

5. Vgl. Bousset, S. 74 f.

6. A. Frind veröffentlichte 1873 einen photographischen Abdruck der Prager Handschrift („Scriptum super Apocalypsim ...“). Die daraufhin einsetzenden Untersuchungen über Alexander hat aufgezählt und zusammengefaßt A. Kleinhaus, *De Commentario in Apocalypsim Fr. Alexandri Bremensis, O. F. M. (Antonianum II (1927), S. 289 ff.)*; dazu kommen noch: G. Prausnitz, *Zentr.bl. f. Bibl.* 44 (1927), S. 321 ff. und H. Grundmann, *Zentr.bl. f. Bibl.* 45 (1928), S. 713 ff.

beginnt die „weltgeschichtliche“ Erklärung der Ap, die Nikolaus von Lyra (gest. 1340) weiterführt und die dann für Jahrhunderte das maßgebende Auslegungsverfahren bleibt.⁷ Bei Alexander bricht auch das von Tychonius überkommene und von den mittelalterlichen Exegeten ausgebaute Rekapitulationssystem zusammen. Konnte man den dogmatischen Geschichtsraum der Ecclesia wohl mehrfach parallel beschrieben denken — Richard von St. Victor nahm auch daran schon Anstoß —, die leibhaftige Geschichte von Christus bis zur Gegenwart mehrere Male hintereinander in der Ap dargestellt zu finden — das hatte keinen Sinn. Schon bei Rupert werden mehrfach zwei Rekapitulationen zu einem langen Zuge von historia zusammengelegt, Joachim hilft sich mit einer Modifikation des Systems,⁸ Alexander gibt es gänzlich preis.⁹

Da die Auslegung in der historia nun auch die Gegenwart des Auslegers erfaßt, wird sie mit einem Mal hoch aktuell; so schon bei Anselm von Havelberg, noch mehr bei Joachim. Alexander deutet das neue Jerusalem auf Franziskaner und Dominikaner. Andere Nachfolger Joachims nutzen — unter

7. Wie Rupert und Joachim benutzt Alexander historia-Werke als Quellen [Chroniken und Annalen] und nun in großer Menge (vgl. die Zusammenstellung dieser Quellen bei Kleinhans, a. a. O. S. 306), ferner hält er sich wie alle früheren Exegeten an Vorlagen, an ältere Kommentare (Kleinhans nennt (ibid.): Beda, Rupert (!), Joachim (!), die gl. ord. (S. 314, Anm. 10)). Seine Auslegung ist dementsprechend ein wunderliches Gemisch aus uralten Deutungen der Tych.-Tradition und neuen historia-deutungen. (Es hat natürlich keinen Sinn, bei Alexander im besonderen die augustiniſche Geschichtslehre ausfindig zu machen, wie das in der Greifswalder Diss. von H. Hintz (Mittelalterliche Geschichtsanschauung und Eschatologie in einem Ap-Komm. aus d. 13. Jahrh., 1915) geschieht, denn was sich da ausfindig machen läßt, ist eben einfach die Tych.-Tradition). — Ein anderes Beispiel der „weltgeschichtlichen“ Auslegung ist der Ap-Kommentar des Petrus Aureoli, den Benz beschreibt (Z. f. Kg. 52, 1933, S. 111 ff.).

8. Er behält die Rekapitulationen bei, läßt aber einander ablösende Abschnitte der Kirchenzeit in den aufeinanderfolgenden Rekapitulationen jeweils besonders deutlich hervortreten, s. Bousset, S. 74 f.

9. A. Kleinhans, a. a. O., S. 300 f.; H. Grundmann, a. a. O., S. 720. Alexander sagt bei der Deutung der beiden Zeugen sehr bezeichnend: „Quia si hec jam exponeremus de antichristo, quid vellent sibi cetera que sequuntur in libro isto?“ (S. 112 b; zit. bei Kleinhans (ibid.)).

Verzicht auf Alexanders ausführliche historia — diese Aktualisierung vor allem aus und treiben sie auf die Spitze. Peter Joh. Olivi z. B. erkennt im Papsttum, das den radikalen Franziskanern Widerstand leistet, den Antichristus mysticus, als Antichristus magnus erwartet er den wiederkehrenden Friedrich II.¹⁰ Das 13. Jahrhundert ist voll von solchen Deutungen und Prophezeiungen.¹¹ Da man die Ereignisse der Vergangenheit jetzt nicht allein in der Erfahrung, sondern auch in der Offenbarung zu finden meint, sieht man kein Hindernis, das dem natürlichen Sehen verschlossene Wissen um die Ereignisse der Zukunft auch aus der Offenbarung herzuleiten. An der Gegenwart des Exegeten schlägt die deutende Auslegung um zur Weissagung.¹²

Diese Weissagung ist nicht simple Wahrsagerei, sie befriedigt nicht die bloße Neugier, sondern sie führt zu einem neuen Begreifen der geschichtlichen Situation des Auslegers, die gedeutet etwas anderes ist als ungedeutet. Es gehört zum Sendungsbewußtsein der Minoriten, daß Alexander die neuen Orden im neuen Jerusalem erkennt, es ist ausschlaggebend für das Verhalten einer politischen Macht gegenüber, wenn diese sich als der Antichrist erweist. Auf Grund solcher Deutung ergeben sich dann sehr bestimmte Erwartungen für die aller nächste Zukunft, die zu prophetischen Aussprüchen verdichtet werden können. Apokalyptisches Auslegen alter Weissagung ist also auch wieder Weissagung, und umgekehrt: Diese Weissagung geschieht einzig im Auslegen autoritativer Texte. Darin

10. Bousset, S. 79. Vgl. Benz, Z. f. Kg. 50 (1931), S. 90 ff. u. 52 (1933), S. 92 ff.

11. Vgl. O. Holder-Egger, Italienische Prophetien des 13. Jahrh., NA 15, S. 141 ff.; 30, S. 321 ff. u. 714 f.; 33, S. 95 ff. H. Grundmann, D. Papstprophetien des MA, Arch. f. Kulturgesch. 19 (1929), S. 77 ff. E. Kantorowicz, Kaiser Friedrich der Zweite, II (1931), S. 228 ff.

12. Die Gruppierung der späteren Auslegung um die Gegenwart des Auslegers ist sehr deutlich gekennzeichnet in folgendem Kommentartitel: „Apocalypsis reserata, d. i. geöffnete Offenbarung Johannis, darinnen . . . gezeigt wird, was bey diesen unsern Zeiten 1. bisher erfüllet worden, 2. jetzund in vollem Effect stehet 3. und nunmehr in bald künftigem Jahre zu gewarten ist“ (Ferd. Stosch, Catalogus rariorum in Apoc. Joh. comment., Symbolae literariae . . . t. I, Bremen 1744, S. 570).

unterscheidet sich diese Prophetie wie von beliebiger Wahrsagerei so auch vom antiken Orakelwesen. Die Bindung an die Exegese gibt der mittelalterlichen Weissagung ihr ganz eigenartiges Gesicht.¹³

Die alten Mythologeme der Ap erwachen nun zu neuem Leben, der bis dahin durch die Auslegung gebändigte Mythos sprengt seine Ketten, die Zeit unangetasteter Herrschaft der Kirche über die Apokalyptik ist vorbei. Man darf aber doch nicht meinen, die prophetische Energie der Ap sei aus sich selbst zum Durchbruch gekommen. Sie wird vielmehr von anderswoher entbunden. Zunächst von der Geschichtstheologie, so daß die Tychoniustradition an ihren eigenen inneren Möglichkeiten zugrunde geht.¹⁴ Darüber hinaus aber noch von etwas Weiterem: von der außertheologischen End-
erwartung.

Die Wirkung dieses Anderen setzt deutlich erst bei Joachim ein — während die Tendenz nach historia-Deutung sich schon vorher an mehreren von einander unabhängigen Stellen geregt hatte —, so daß erst mit Joachim eine neue geschlossene Traditionsreihe beginnt. Weissagende Deutung gab es außerhalb der Bibelexegese ja schon immer, z. B. in der Sibyllenliteratur, und Joachim hat schon vor der Entfaltung seiner Drei-status-Theorie über Weissagungen gegrübelt,¹⁵ er galt schon lange „den Zeitgenossen, sogar den höchsten kirch-

13. Die ältere ausgelegte Weissagung kann die biblische sein, es kann aber auch deutende Prophetie zur nun wieder prophetisch gedeuteten übergeordneten Weissagung werden (so geschieht es Joachim bei den Franziskanern), durch solches Ineinandergreifen von Deutung und Weissagung ist also eine Vermehrung des apokalyptischen Offenbarungsbestandes möglich, neben alten biblischen Figuren (Antichrist) entstehen neue (Papa angelicus).

14. Richard spricht von den *praedicta* der Bibel, die im *processus temporis* nacheinander erfüllt werden (s. o. die Zitate S. 118, A. 4 u. S. 49, A. 115).

15. Die Vorrede zur Concordia ist trotz aller Reserve gegenüber der apokryphen Literatur doch auf deren Fragen eingestellt. Sie beginnt: „Quia labentis ac perituri seculi perurgere ruinam scripta in evangelio signa terroresque fatentur . . .“ (I. G. V. Engelhardt, Kirchengesch. Abhdlg., 1832, S. 135).

lichen Stellen, als Spezialist für Prophetie¹⁶. Vielleicht ist er erst von da aus in die geschichtstheologische Problematik hineingetrieben.

Joachim wußte freilich sehr genau um den Rangunterschied zwischen kanonischer und apokrypher Offenbarung. Die krausen Antichristmärchen apokrypher Literatur galten ihm als eine Sache der *simplices*,¹⁷ der „Ungebildeten“. Aus seinem Respekt vor dem Kanon und vor der autoritativen bis dahin unapokalyptischen Exegese erklärt sich vielleicht seine Vorsicht in apokalyptischer Weissagung. Aber bei aller Zurückhaltung hat er eben doch die Ap in die Problematik der Weissagung hineingezo-gen.

Damit ist der Kanon für die Apokalyptik aufgebrochen. Eine aus den Kreisen der *simplices* hervorstoßende Prophetie hat die Ap erobert und damit zugleich alles andere irgendwie apokalyptisch Deutbare in der Bibel.¹⁸ Nun strömen dieser Apokalyptik gewaltige Kräfte zu, durch die autorisierte Offenbarung der Kirche gedeckt gewinnt sie eine vordem unbekannte Wucht, die Throne von Kaisern und Päpsten ins Wanken bringt. Die Ap verläßt die Zelle gelehrter Benediktinermönche, sie wird von Minoriten auf die Straße getragen in den Kampf der politischen Tagesmeinungen.

Damit ist der Zusammenbruch der Tychoniustradition¹⁹ vollendet. Dieser revolutionierende Vorgang — der den Betei-

16. H. Grundmann, Kleine Beiträge über Joachim von Fiore, Z. f. Kg. 48 (1929), S. 148. Vgl. Grundmann, Dante u. Joachim von Fiore, Dt. Dante-Jb. 14 (1932), S. 210 ff., bes. S. 247 ff.

17. Joachim sagt: „Sola ergo, quae in divinis scripta sunt voluminibus, perstringentes et ex iis, quae clara sunt, in auctoritate sumentes, superflua illa, quae de ortu et operibus Antichristi ac fine mundi ex apocryphis (!), ut dictum est, sumta libellis a plerisque simplicium (!) amplectuntur, velut peregrina et extranea confutamus“ (in der praefatio zur Concordia, bei Engelhardt, S. 140; hervorgehoben und zitiert bei H. Grundmann, Studien S. 21).

18. Joachimiten schreiben einen Jeremias- und einen Jesaja-Kommentar! Die apokalyptischen Teile der Bibel (vor allem Ap, Ezechiel, Daniel, die synoptische Ap, 2. Thess. 2) waren in der Exegese von je her eng miteinander verbunden.

19. Bousset zeigt übrigens, daß sie neben der neuen Auslegung noch weiter läuft, a. a. O. S. 71 f. Es gibt vom 12. Jahrhundert an über-

ligten selbst übrigens nicht zum Bewußtsein kam — ist also nicht allein der tiefste Wandel in der Geschichte der Ap überhaupt, in seinen Folgen für das politische Leben des späteren MA bedeutet er weit mehr als nur ein internes Ereignis der Auslegungsgeschichte eines biblischen Buches.

Die „weltgeschichtliche“ Deutung der Ap bleibt in den folgenden Jahrhunderten nun immer unabgeschlossen, sie muß von Generation zu Generation wiederholt und korrigiert werden, denn ihre aktuelle Spitze erweist sich immer wieder als Fehleutung. Es war ein glücklicher Zufall für die Zeit der stärksten Autoritätsgebundenheit, für das frühe MA, daß es solche unabgeschlossene Auslegung nur in den Sibyllinen kannte — hier mußten ja immer neue Königsnamen je nach dem Fortgang der Geschichte in alte Prophezeiungen eingesetzt werden —, daß es also nicht in die Lage kam, Irrtümer der Bibelauslegung des Beda oder des Hieronymus feststellen zu müssen.

3. Lehroffenbarung, tradierende und deutende Apokalyptik.

Zum Ende mögen noch einmal die drei Möglichkeiten überdacht werden, die das 12. Jahrhundert der biblischen Apokalyptik gegenüber kannte: Geschichtstheologie, Weissagungsapokalyptik, bloße Tradierung der ungedeuteten Mythologeme.

Zunächst gilt es, Geschichtstheologie und Apokalyptik streng auseinanderzuhalten. Man kann Menschen und Ereignisse der historia durch die geschichtstheologisch gedeutete Offenbarung verstehen, man kann geschichtstheologische Begriffe (z. B. haereticus, rex iustus u. dgl.) auf die konkrete Wirklichkeit anwenden (so verfahren die Historiographen). Andererseits kann man die apokalyptische Offenbarung unmittelbar in einer speziellen Deutung auf konkrete Situationen beziehen, und so verfährt die apokalyptische Auslegung. Es ist ein eminenter Unterschied, ob die Geschichte verstanden

haupt nicht eine einfache Linie der Neubildungen, aufgegebene Positionen werden von Epigonen noch festgehalten. Auch das Rekapitulationssystem wird noch weiter vererbt und kommt im 16. u. 17. Jahrhundert sogar noch einmal zu neuem Leben, wobei die Verbindung mit der historia nun heillose Verwirrung stiftet (Bousset, S. 95 ff.).

wird auf Grund einer doctrina, die nur allgemeine Begriffe und Lehrsätze hergibt, oder ob in ihr bestimmte apokalyptische Figuren der Offenbarung selbst entlarvt werden.²⁰ Dieses letztere zu vermeiden, war ein Anliegen der Tych.-Tradition.²¹ Sie schmilzt die apokalyptische Mythologie zur doctrina um; wie alle andern Bücher der Bibel aus dem Litteralsinn heraus zur doctrina führen sollen, so auch die Ap.²² Mit dem Wandel

20. Das ist nicht immer genügend beachtet worden, z. B. nicht in der von Bernheim angeregten Arbeit Fritz Radckes über „Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux“ (Greifswalder Diss. 1915), aus der man kein ganz klares Bild gewinnt, weil der Verfasser geschichtstheologisches Verstehen und apokalyptisches Deuten nicht recht auseinanderhält. — Wenn ein Historiker irgend eine politische Figur mit „Antichristus“ tituliert, so muß er darum noch nicht Apokalyptiker sein, es gilt nun erst zu sehen: meint er „einen Antichrist“ (im Sinne der Tych.-Tradition und ihres vielteiligen corpus diaboli, Antichrist als geschichtstheologischer Begriff) oder meint er „den Antichrist“ (als apokalyptische Deutung)?

21. Auch Ruperts von der geschichtstheologischen Erklärung ermöglichte historia-Deutung (als — wie oben gesagt wurde — historia-„Betrachtung“) ist noch ganz anders gemeint als etwa die historia-Deutung des Alexander. Rupert will faktisch nur wie Otto von Freising die historia geschichtstheologisch begreifen, er will nur doctrina anwenden. Daß seine spezielle historia-Deutung (z. B. der flutenspeiende Drache = Ketzerei des Arius) gar nicht mehr nur Lehranwendung, sondern schon Weissagung ist, bemerkt er gar nicht, Weissagungsdeutung will er gerade vermeiden, er nimmt keinen Anstoß daran, den Johannes die Ereignisse der alttestamentlichen Geschichte „prophezeien“ zu lassen und versichert zu Ap 1₁: „Quod autem ait: ‘Quae oportet fieri cito’ non ita intelligendum est, tanquam ea sola contineantur in hac Apocalypsi, quae futura erant, et non ea, quae jam tunc erant, vel ea, quae ante facta fuerant“ (169, 829 B). Es liegt ihm sehr daran, vor dem Mißverständnis zu warnen, als richte sich die Prophetie der Ap nur auf die Zukunft: „... prophetiae tempora tria sunt, scilicet praeteritum, praesens et futurum“, der Satz: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen. 1₁) ist eine „prophetia de praeterito“. Rupert betont das so nachdrücklich, weil er weiß, daß das Wort prophetia anders als auf die Zukunft bezogen „rationem sui nominis amittit“ (169, 831 B/C). Er sieht also die Gefahr, daß die Ap als Weissagung verstanden werden könnte, sehr deutlich und wehrt sie energisch ab. Er lebt in einem Sprachgebrauch, in dem prophezeien = weissagen ist. Selten kann man so deutlich beobachten, wie Apokalyptik mit theologischer Anstrengung umgebogen wird (Vgl. 831 ganz).

22. Fr. Radcke sagt (a. a. O. S. 4): „Auch die Zeit Bernhards von Clairvaux war von diesen bangen Erwartungen erfüllt ... Namentlich boten

dieser Auslegung wandelt sich die Ap selbst: Sie wird aus einem Lehrbuch zum Weissagungsbuch, nicht anders und nur glaubhafter als die Sibyllinen. Nun wird gefragt, wie weit ihre Voraussagen in der historia von Johannes an schon „erfüllt“ sind²³ und wie weit diese Erfüllung noch zu erwarten steht.

Neben geschichtstheologischer und apokalyptischer Auslegung gab es schließlich die Möglichkeit, die bildreichen Prophezeiungen der Bibel unausgelegt („secundum litteram“) stehen zu lassen und dabei eine mit der anderen zu ergänzen — es gehörte zum „Wortsinn“ von Ap 11, daß mit den namenlosen Zeugen Elias und Henoch gemeint sind. So wußte man, daß der Kirche noch schwere Verfolgungen bevorstehen, daß der Antichrist 3½ Jahre herrschen wird, daß falsche Propheten auftreten und daß sich die Juden bekehren werden usw. Die wichtigsten dieser Erwartungen standen auch neben der Lehrauslegung unerschüttert, das 6. Siegel konnte spiritua-liter und auch im Buchstaben verstanden werden, aber je näher den Einzelheiten, umso fragwürdiger das Recht des Litteralsinnes. Über die zwei Zeugen gingen die Meinungen schon auseinander, und die Abstammung des Antichrist aus dem Stamme Dan z. B. gehörte wohl schon zu den Dingen, die nur die simplices glaubten, auf die sich ein ernsthafter Theo-

die zahlreichen Kommentare zur Johannes-Apokalypse den Befürchtungen stets neue Nahrung“. Eher das Gegenteil ist richtig: die Kommentare zur Ap entzogen den Befürchtungen die Nahrung! Bernh. kannte die überall verbreiteten Mythologeme natürlich, er mag auch manches in den Ap-Kommentaren gelesen haben, aber das Deuten hat er dort jedenfalls nicht gelernt, sondern eher unter Mönchen und simplices, die wohl immer nicht allein den Ps.-Methodius, sondern auch die biblischen apokalyptischen Bücher mit Weissagungsinteresse lasen. — Ein hitziger Gregorianer wie Bruno von Segni, der seinen Ap-Kommentar schreibt, während Heinrich IV. Rom berennt, hätte, so sollte man meinen, im deutschen König den Antichrist erkennen müssen. Doch er denkt gar nicht daran, er schilt wohl einmal tropologice auf die Simonie, aber irgendwelche bestimmten Menschen und Ereignisse seiner stürmischen politischen Gegenwart erwähnt er nicht mit einem einzigen Wort.

23. Alexander begreift in einer Erleuchtung durch Christus „... par-tem libri maximam impletam secundum ordinem hystoriarum“ (prologus, bei Kleinhans, a. a. O. S. 312); vgl. oben S. 121, Anm. 12.

loge nicht mehr einließ. Diese Erwartungen waren Allgemein- gut, sie wurden mehr oder weniger vorsichtig weitergegeben und standen auch in den Ap-Kommentaren zu lesen, aber sie wurden nicht gedeutet auf die bekannte Welt, man wußte, das alles kommt einmal, aber wann und wo, das wußte man nicht. Ein bekanntes Beispiel solcher bloß tradierenden Apokalyptik noch im 12. Jahrhundert ist der *Ludus de Antichristo*.²⁴ Das Wann und Wo kannte man nicht, oder: man sagte darüber nichts. Denn freilich, wenn die apokalyptischen Bilder nicht in Lehre umgesetzt wurden, wenn sie ihre konkrete Gestalt behielten, dann konnte sich die Frage nach ihrer Verwirklichung mit solcher bedrohenden Dringlichkeit erheben, daß mancher Exeget — sicherlich Martin von León — darüber wenigstens im Stillen gegrübelt und Vermutungen gewagt haben wird.

Es ist wichtig, diese drei Möglichkeiten zu übersehen; es ist wichtig zu wissen, daß man mit einfachem Zugriff, etwa mit dem terminus „apokalyptische Zeitanschauungen“, das Verhältnis des MA zur Apokalyptik nicht einfangen kann. Es gab nicht allein einen mächtig nachwirkenden Willen, die Apokalyptik zu entseelen, sie für andere Zwecke nutzbar zu machen, es gab auch in der ungebrochenen Apokalyptik zwei verschiedene Formen: die unproduktive Tradierung alter unangetasteter, wenngleich sehr ernst genommener Erwartungen und die produktive Weissagung, die deutende Prophetie.

Die Apokalyptik in beiden Formen ist im älteren MA nur eine Unterströmung, darüber treibt in entgegengesetzter Richtung die gelehrte Exegese. Mochten die *simplices* sich verwirren lassen durch ihre unkontrollierbaren *apocrypha*,²⁵ der gebildete Theologe konnte beruhigen,²⁶ er wußte aus der Bibel

24. Vgl. meine Untersuchung in *Hist. Vjschr.* 28 (1934), S. 53 ff.

25. Ähnlich wie im MA waren es auch in der alten Kirche des Ostens die unteren Schichten der Geistlichen, Mönche und Laien, in denen apokalyptische Bücher gegen den Widerspruch gelehrter Kirchenführer eifrig gelesen und immer neu geschrieben wurden (Harnack, *Dg.* II⁴, S. 65, A. 2).

26. Ein Beispiel solcher Beschwichtigung ist der Brief, den die Bischöfe der Ravennater Kirchenprovinz an den Bischof Rainer von Florenz geschrieben haben (zwischen 1086 und 1092; hg. und interpretiert von

und aus der Auslegung der Väter, daß man weder an der Zukunft des Antichrist herumrechnen²⁷ noch im ungedeuteten Litteralsinn stecken bleiben darf, daß man aus der Ap die Zeit der Kirche im Ganzen begreifen und daraus *patientia* und *spes* gewinnen soll.

Will man die Theologie des frühen MA und noch des 12. Jahrhunderts mit einem Blick umgreifen, so sollte man nicht so sehr auf die Bußlehre sehen und auch nicht auf die Lehre vom Verhältnis *regnum—sacerdotium*, sondern auf die *Ecclesia* in ihrer weltumspannenden Weite, in ihrer Vorläufigkeit und in ihrer Ewigkeit. Durch das Vorläufige geht ein immerwährender Vollendungszug. Von ihrem Anfang in Abel bis zur Wiederkunft des Herrn nimmt die Kirche zu an Ausbreitung, Erkenntnis und Gerechtigkeit, stetig wachsend und stufenweise von *status* zu *status* schreitend, und der gleiche Vollendungszug dringt von der Tiefe des *malum* herauf zur Herrlichkeit göttlichen Lichtes, alles Vergängliche ist nur *signum* und *figura* des Unvergänglichen, die Kirche aus Stein weist

C. Erdmann, Z. f. Kg. 51 (1932), S. 386 ff.). Rainer hatte durch die Behauptung, der Antichrist sei schon geboren, weithin im Lande tumultuari-sche Erregung ausgelöst. Daraufhin halten ihm die Ravennater Bischöfe vor, wie er denn wissen wolle, „*quod nulli promissum est scire mortalium*“, was weder die Väter noch die gegenwärtigen Gelehrten der Exegese wüßten. — Eine solche Deutung auf das nahe Ende ist auch in der apokryphen Apokalyptik vor dem 13. Jahrh. die Ausnahme. Erdmann beschreibt (a. a. O. S. 395 u. 402 f.) zwei sibyllinische Texte, die sich zwar auf konkrete Ereignisse beziehen, das Weltende aber in weiter Ferne sehen.

27. Wie wenig die Ausleger noch des 12. Jahrhunderts die Ap in gespannter Enderwartung, d. h. als Weissagung verstehen, dafür noch zwei Belege: das *‘ecce venio velociter’* (Ap 22₁₃) heißt für Bruno: „... in *veritate velociter veniam*, et si fortasse non tam cito ad *judicium*, tamen ad *uniuscujusque animae vocationem non diu morabor*“ (165, 733 C). Ähnlich sagt Rupert: „*Nam etsi aliqua mora videtur, ex quo ille (Zephanja) prophetavit usque ad illum diem magnum omnipotentis, at certe prope est unicuique mors id est praesentis vitae finis, et nescitur, quando venturus sit*“ (169, 1126 A). Die eschatologische Erwartung hat also für beide ihre Schärfe nicht als Erwartung des Weltendes, sondern als Erwartung des Todes.

hin auf die Kirche der Hierarchie, beide weisen noch weiter über sich hinaus auf die Kirche der Ewigkeit.

Aber diese umfassende, von der Zeit zur Ewigkeit, von den terrena zu den coelestia aufsteigende Vollendungsbewegung ist nur die eine Seite der Beziehung des Vorläufigen zum Endgültigen. Das Vorläufige hat auch seinen widerstrebenden Eigenwillen als satanische Macht, es will nicht Zeichen des Ewigen sein, es will das Ewige zerschlagen. Die Ecclesia umspannt die Welt, aber ihre Weltherrschaft wird bestritten, sie kann sich nur ausbreiten in der Abwehr gegen die wütenden Angriffe des diabolus und seiner principes malorum.

Und der Mensch in dieser widerspruchsvollen Welt soll dem Satan widerstehen, der ihn hineinreißen will in den Ansturm gegen Gott, er soll sich hineinstellen in den Vollendungszug des Irdischen, er soll wachsen und streben, er soll seinen Leib wie alle Natur nicht als Eigenmacht, sondern als similitudo invisibilium begreifen. Das ist die praedicatio der Kirche in allem, was sie sagt, schreibt, baut, malt und singt, das soll der Gläubige auch aus der Johannes-Offenbarung hören.

A n h a n g.

Mulier amicta sole.

Die Auslegungstradition zu Ap 12.

Die uns geläufige mariologische Deutung von Ap 12 kommt in den Kommentaren des frühen MA nur ausnahmsweise vor. Allgemeingut war die Auslegung: das Weib ist die Kirche, sie hat den Mond (die Welt) unter ihren Füßen, ist von der Sonne (Christus) umkleidet und trägt die Zwölfsternenkrone (die 12 Apostel). Die Gleichung: das Weib = Ecclesia schon bei Hippolyt (Bousset a. a. O. S. 51/52). Das Weib gebiert: die Ecclesia ist die Mutter der Gläubigen, sie gebiert Söhne für Gott in der Taufe (so Bruno). Nun lag es von jeher nahe, bei der Geburt des Kindes an die Geburt Christi zu denken. Wie soll aber die Kirche die Mutter Christi sein? Diese Schwierigkeit hat eine Fülle von Lösungsversuchen, von eigentümlichen Gleichsetzungen hervorgerufen. Zunächst ist eine Verbindung mit Brunos Deutung möglich, indem man sagt: die Kirche gebiert Christus in den Herzen der Gläubigen (so der Gl.-Komm. nach der gl. ord.). Man konnte auch sagen: die Gläubigen sind der Leib Christi, insofern gebiert die Kirche Christus in den Gläubigen, und da die Kirche selbst Leib Christi ist, läßt sich das dahin zuspitzen: „... Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam ...“ (so Beda 93, 166). Hier ist nirgends von der leiblichen Geburt Christi geredet, die spiritualen Deutungen schätzte man höher. Nur Victorin-Hieronymus sagt, Christus wird nach dem Fleisch von den Vätern geboren, die zu ihrer Zeit die Kirche waren. Damit ist die Kirche Christi Mutter auch in bezug auf seine Leibesgeburt. Diese von der Tychonius-Tradition zunächst verdrängte handfestere Deutung taucht in der gl. ord. wieder auf. Angesichts der Geburt des Kindes, die fast immer, so oder so, als Geburt Christi verstanden wurde, war nun aber auch der Gedanke an Christi Mutter Maria für die Dauer nicht fernzuhalten, zumal Maria ja als figura der Ecclesia galt. Man konnte die leibliche Geburt Christi durch Maria neben die Geburt des mystischen Leibes Christi durch die Kirche setzen. So sagt Berengaudus (MSL 17, 960): „... quia eius membra quem beata Maria virgo peperit, quotidie Ecclesia parit. Unus ergo masculus est, quem virgo Maria peperit et Ecclesia quotidie parit, quia Christus cum omnibus membris suis unus Christus est.“ Berengaudus blieb isoliert, für die Folgezeit von Einfluß war jedoch die Einführung der mariologischen Deutung — ihre Möglichkeit wird schon bei Primasius gestreift — durch Autpertus (S. 424 ff.). Haimo wiederholt den Autpertus fast wörtlich, wenn

er sagt: „Ipsa autem beata Dei genetrix in hoc loco personam gerit Ecclesiae“ (117, 1081). Hier ist deutlicher als bei Berengaudus: der Text meint die leibliche Geburt Christi durch Maria „juxta litteram“ (ibid.), die Kirche ist gemeint „secundum mysticam narrationem“. Doch man kann den Text nicht in allem wörtlich verstehen — Autpertus und nach ihm Haimo sagen das sehr nachdrücklich —, denn das Schreien in den Wehen läßt sich auf die Kirche, aber nicht auf Maria beziehen, die ja schmerzlos geboren hat. Immerhin sollte man meinen, daß der mariologischen Deutung die Wege nun geebnet waren. Aber sowohl bei Bruno wie in der Tradition der Glossen (gl. ord., Gl.-Komm., Menegaudus, Richard, Martin) fehlt sie überhaupt (die Interlinearglosse „Id est in virgine Maria“ zu 'in utero' ist später nachgetragen, der Gl.-Komm. hat statt dessen „in memoria“), Rupert erwähnt sie nur beiläufig. Und dem heiligen Bernhard merkt man die Mühe noch an, wenn er gegen die gelehrte Tradition in einer Predigt über Ap 12₁ nun doch von Maria reden möchte (MSL 183, 429 ff.): „Esto siquidem, ut de praesenti Ecclesia id intelligendum propheticae visionis series ipsa demonstret; sed id plane non inconvenienter Mariae videtur attribuendum“ (430 D).

